FILOSOFIA CLASICĂ GERMANĂ

Prof. dr. Petre DUMITRESCU
Prof. dr. Nicolae RÂMBU

CUPRINS

Friedrich Schleiermacher
1. Filosofia religiei
2. Hermeneutica

G.W.F. Hegel
1. Spirit şi ruine
2. Demonul socratic în viziunea lui Hegel
3. Semnificația morții lui Socrate

Arthur Schopenhauer
1. Lumea ca voință şi reprezentare
2. Apriorismul suferinței
3. Negarea voinței de a trăi
4. Funcția epistemologică a suferinței
5. Sinuciderea sau dragostea de viață a disperaților
6. Învinge cine se învinge

Immanuel Kant (1724-1804)
Contemporaneitatea eternă a filosofiei kantiene
Metoda filosofiei
Scopul “Criticii rațiunii pure”
Estetica transcendentală
Analitica transcendentală
Dialectica transcendetală
Importanța sistematică a rațiunii practice
Semnificația facultății de judecare

I. G. Fichte (1762-1814)
Obiectul filosofiei
Metoda genetică
Eul ca principiu

Friedrich Schleiermacher

1. Filosofia religiei

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) nu este în primul rând filosof, ci teolog, de aceea concepţia sa are un accentuat caracter teologic. Filosofia sa este mai cu seamă filosofie a religiei, fiind expusă pentru prima dată în *Reden über die Religion*, lucrare publicată în Berlin, unde era pastor protestant, în 1799. În 1800 publică *Monologen,* iar în 1803 *Kritik der bisherigen Sittenlehre.*

Din cauza spiritului său liber a fost transferat la Stolpe şi abia după 7 ani va reveni la Berlin, mai întâi ca pastor, apoi ca profesor de teologie. El a ţinut prelegeri de dialectică, psihologie, etică, estetică, pedagogie, istoria filosofiei, hermeneutică. Marea sa operă o reprezintă însă traducerea operei lui Platon din greceşte în germană. Abia în această lucrare el este profund idealist şi romantic. Traducerea s-a născut din dorinţa de a pătrunde în spiritul unei lumi de mult dispărute. De altfel, toţi romanticii au fost fascinaţi de Grecia ca de un ţărm îndepărtat.

Schleiermacher a fost numit filosoful credinţei. Această sintagmă i se potriveşte şi lui Jacobi, în concepţia căruia întreaga cunoaştere, inclusiv cea ştiinţifică se intemeiază pe credinţă, dar astfel conceptul de *credinţă* pierde caracterul său strict religios. Diferenţa specifică dintre credinţa religioasă şi celelalte forme ale sale era suprimată.

Neliniştea filosofic-romanitcă a lui Schleiermacher provine nu dintr-o insatisfacţie a raţiunii, ci dintr-o insatisfacţie a cugetului. În multe din textele sale el se arată nemulţumit faţă de creştinism, dar această nemulţumire provine dintr-o adâncă religiozitate. Religiile pozitive, dogmele, cultele, bisericile aşa cum au fost ele constituite istoric, nu pot potoli nesaţul religios al lui Schleiermacher, aşa cum metafizica tradiţională nu i-a putut stinge lui Kant setea de cunoaştere. Şi tot aşa cum Kant se întreabă ”cum este posibilă ştiinţa?” Schleiermacher se întreabă „cum este posibilă religia?”

Lucrarea sa *Cuvântări despre religie,* publicată în 1799, este formată dintr-un fel de predici adresate laicilor instruiţi. Autorul vrea să-i îndrepte spre religie pe cei cărora li se adresează, prin faptul că le expune valoarea sacrului în sine, esenţa religiei, naşterea acesteia în

sufletul omului şi desfăşurarea sa în lumea istoriei. Fireşte că se ridică întrebarea: spre ce religie vrea să-şi orienteze Schleiermacher, ca preot protestant, auditorii şi cititorii? În numele cărui cult predică el? De fapt el are în vedere, în spirit kantian, religia în genere. De aceea el nu vorbeşte depre Dumnezeu, ci despre divinitate, nu atât despre religie, cât despre religiozitate, nu despre anumite teme religioase, ci despre structura religioasă a sufletului omenesc în genere. Nicăieri în cuprinsul *Cuvântărilor despre religie* nu se distinge clar între *religie* şi *religiozitate*.

Spre deosebire de predicile obişnuite, aceste *Cuvântări*, pe lângă faptul că au caracter filosofic, nu se adresează celor săraci cu duhul, ci, dimpotrivă, celor instruiți, care se ridică deasupra oamenilor obişnuiți, cum se spune încă din primele rânduri. De asemenea, ele nu se adresează credincioşilor, ci scepticilor sau chiar celor fermi în necredința lor. Dar autorul *Cuvântărilor despre religie* înlătură treptat îndoiala şi necredința prin expunerea conceptului de *religie*. El începe cu *Apologia*, unde atinge trei mari teme: situația de atunci a religiei, sarcina propovăduitorului şi valoarea intrinsecă a religiei. Esența apologiei sale religioase constă în a dovedi autonomia sacrului. Schleiermacher precizează că vrea să predice despre „enigma sacră a umanității" nu ca teolog sau ca filosof, ci pur şi simplu ca om, dar nu datorită unei decizii raționale, ci grație impulsului interior şi „chemării divine.

Profetul este *geniul religios*. În concepția lui Schleiermacher orice geniu autentic poate fi un profet. Spre deosebire de ceilalți romantici, pentru care genialitatea a reprezentat o adevărată obsesie, el consideră că geniul nu este atât un hazard al naturii, cât un rezultat al unei riguroase discipline interioare.

Propovăduitorul Schleiermacher se arată bucuros a se adresa germanilor, nu englezilor sau francezilor, popoare mercantile şi hedonice, popoare ale empirismului, scepticismului, utilitarismului şi mercantilismului. Germanii sunt prin excelență o națiune de cultură şi de civilizație, dar, mai cu seamă, o națiune a autonomiei spiritului. Dacă în Germania a înflorit acea dăruire pură pentru valorile superioare, atunci de ce tocmai în acea țară există sceptici, precum cei cărora li se adresează? Tocmai pentru că procesul de formare a avut grave lacune. De aceea ei, auditorii *Cuvântărilor,* au confundat litera religiei cu spiritul ei, enunțurile teologice cu conținut religios, formulele cu trăirile. Unde se găseşte religia care, în autenticul ei, nu este niciodată un sistem ce poate fi asimilat din exterior? În sufletul omului, răspunde Schleiermacher, fiindcă ea nu este

o construcție artificială de concepte şi de dogme, ci o trăire. În această calitate, ea nu trebuie să-şi urmeze decât propria sa lege, nu una străină. Trăirea religioasă este, deci, autonomă. Ceea ce Kant pretinde moralei, Friedrich Schlegel artei, Schleiermacher pretinde religiei: ea nu trebuie să se raporteze la nici o lege exterioară ei.

Cea de-a doua cuvântare, cea mai amplă şi cea mai importantă din întreaga lucrare, se numeşte *Despre esența religiei.* Obiectul ei este astfel clar determinat. În cadrul acestui discurs despre esența religiei sunt atinse cinci mari teme:

a) distincția dintre religie, pe de o parte, şi metafizică şi morală, pe de altă parte, domenii cu care ea a fost deseori confundată,

b) modalitatea trăirilor religioase,

c) conținuturile religioase,

d) stările sau sentimentele religioase, precum iubirea, smerenia etc.

e) actele sau fenomenele religioase, profeția, revelația, minunea etc.

În prima parte a discursului *Despre esența religiei,* Schleiermacher continuă opera lui Kant, dar dintr-o direcție opusă celei trasate de criticism. În vreme ce Immanuel Kant a asigurat morala şi metafizica față de dogmatica religioasă, Schleiermacher respinge orice imixtiune a moralei şi a metafizicii în religie. Dacă morala are autonomia ei aşa cum o demonstrase Kant, religia are, de asemenea, propria sa autonomie. Ea nu se întemeiază nici pe morală, nici pe metafizică.

Pentru a înțelege accentul pe care-l pune Schleiermacher pe stricta delimitare dintre morală, metafizică şi religie, trebuie să avem în vedere atât raportul dintre romantismul german şi Kant, cât şi atmosfera iluminismului berlinez. Dacă înainte de Kant se credea că religia este cuprinsă în metafizică sau morală, sau se întemeiază pe acestea, după Kant se considera tocmai invers, şi anume că religia este înlocuită de metafizică sau morală. De unde această confuzie? Metafizica şi morala au acelaşi obiect ca şi religia, dar nu şi aceeaşi metodă. Obiectul comun acestor trei discipline îl constituie universul şi relația omului cu el. Morala, metafizica şi religia nu sunt decât forme diferite ale unuia şi aceluiaşi conținut. Metafizica creează legi şi principii prime ale existenței. Morala instituie un sistem de norme plecând de la esența omului şi de la raportul său cu lumea. Schleiermacher avertizează că chiar şi documentele religioase originale şi originare sunt întotdeauna retorice,

propagandistice, altfel spus, în ele se află întotdeauna un amestec de religie, morală şi metafizică, de aceea ele au favorizat producerea acelei confuzii.

În special în cuvântarea a II-a, *Despre esența religiei,* Schleiermacher nu este nici teolog, nici istoric, ci filosof al religiei. El expune *Ideea* de religie, în sensul în care Platon vorbeşte de *Ideea* de iubire, *Ideea* de justiție etc. De asemenea, el face abstracție de toate formele istorice concrete de manifestare a religiei, fiindcă în toate acestea, inclusiv în protestantism, esența religiei nu se manifestă în toată puritatea sa, ci ea apare amestecată cu elemente străine, retorice, politice, morale, estetice, metafizice, sau chiar slăbiciuni şi orgolii omeneşti ale întemeietorilor şi apostolilor lor. Religia nu este gândire, precum metafizica, şi nici acțiune, precum morala. Prin urmare ea nu este nici teorie, nici practică. Religia este intuiție şi sentiment. Aceasta este o determinare pozitivă a formei sale, care este şi una a metodei.

Ca metodă, religia este diferențiată încă o dată de metafizică şi de morală, după ce ele au fost distinse din punctul de vedere al conținutului lor. Metafizica pleacă de la natura finită a omului, pentru a arăta ce poate fi universul pentru însăşi această natură finită. Morala pleacă de la conştiința libertății, încercând să extindă câmpul ei în tot universul. Religia, la rândul ei, vede în omul finit, ca de altfel în tot ceea ce înseamnă finitudine, *infinitul.* Astfel ajunge Schleiermacher la ideea în jurul căreia gravitează tot restul raționamentelor din *Cuvântări despre religie.*

Obiectul religiei este universul, iar purtătorul ei este individul. Are loc astfel o reîntoarcere la spinozism, Spinoza fiind pentru Schleiermacher modelul religiozității moderne. Ambii gânditori susțin o teză de-a dreptul şocantă pentru tradiția creştină europeană: pentru religie nu este nevoie de nici un Dumnezeu. Religia este intuiție a universului. Dar ca orice intuiție, religiozitatea este atât un efect al obiectului intuit, cât şi un act al celui care intuieşte. Religiozitatea este înclinația individului de a întrevedea infinitul în fiecare punct al universului. Astfel Schleiermacher atrage atenția de a nu lua *intuiția* în sensul de principiu explicativ, aceasta fiind pură *mitologie.* Religia înseamnă reprezentarea şi mai ales trăirea infinitului lumii plecând de la o anumită parte a ei. A corela sau a deriva intuițiile unele din altele, a le clarifica şi a le interpreta, sau a efectua aceste operații hermeneutice plecând de la ele înseamnă teologie sau mitologie.

Prin urmare, pentru Schleiermacher problema centrală constă tocmai în delimitarea clară a sferei credinței religioase şi a religiei ca domeniu distinct, cu un conținut şi cu o structură proprie. Religia nu trebuie nici confundată, nici amestecată cu metafizica şi cu morala. Astfel Schleiermacher se diferențiază de ceilalți romantici, în a căror concepție se amalgamau religia, estetica, filosofia naturii, etica etc. De asemenea, el ia distanță față de tradiționala eroare de a confunda religia cu metafizica, aşa cum se petreceau lucrurile, de pildă, în teologia rațională, precum şi de Kant, care concepe credința ca fiind intemeiată pe conştiința morală.

Teologia ca ştiință pozitivă despre Dumnezeu este imposibilă, ca şi teologia concepută ca expresie a speranței în victoria binelui în lume. Principiile ştiinței sunt esențial diferite de cele ale credinței.

Punctul de plecare al lui Schleiermacher îl reprezintă un puternic antiraționalism. Conştiința religioasă poate fi gândită prin antologie cu cea estetică. Temeiul amândurora este sentimentul (das Gefühl). Cu toate acestea ele nu trebuie confundate, cum au făcut unii romantici. Sentimentul pe care se întemeiază credința este diferit de cel al creației estetice, mai ales prin raportarea la obiectul său. Sentimentul religios este unul de dependență.

Din concepția religioasă a lui Schleiermacher rezultă un nou gen de toleranță. Oamenii nu mai sunt văzuți ca nişte copii egali în fața părintelui divin, ci în oricare sentiment religios întregul universului trăieşte o nouă renaştere, unică şi irepetabilă. Aceasta este oarecum inversul misticii germane reprezentată de Angelus Silesius, de un Böhme sau de un Tauler. În viziunea acestora, eul se poate, metaforic vorbind, dilata până la infinit, el poate intra în modalitatea absolutului. La Schleiermacher, dimpotrivă, întregul universului se poate concentra în eu şi fiecare nouă trăire religioasă este o răsfrângere a infinitului în finit. „Eul nu pierde nimic şi în el nimic nu apune, ci se menține cu tot ce-i aparține, cu gândurile şi sentimentele sale, cu bunul său plac şi cu sufletul... În eu totul este organic edificat şi are locul său. Ceea ce poți pierde, este doar gândul singular care nu-ți aparține niciodată”.[1]

[1] F.D.E. Schleiermacher,*Gedanken,* Kritische Gesamtausgabe, Band.II, Schriften aus der Berliner Zeit, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984, pp.108-109.

Deşi anumite ecouri ale marilor mistici germani pot fi întâlnite în opera lui Schleiermacher, în nici un caz el nu poate fi încadrat în rândul acestora. În concepția sa „misticismul este onanie intelectuală”.[2]

Religia nu este numai *intuiție*, ci şi *sentiment al universului.*

În acest punct al *Cuvântărilor despre religie,* autorul avertizează asupra erorii de a considera sentimentul religios ca întemeietor al acțiunii. Sentimentele religioase, spune Schleiermacher, trebuie să însoțească, asemeni unei muzici sacre, oricare faptă, dar omul trebuie să facă totul *cu* religiozitate, nu *din* religiozitate.

Chiar dacă religiozitatea nu este decât intuiție şi sentiment, acte strict personale, ea nu se produce decât în momentul în care omul descoperă umanitatea, fenomen care, la rândul lui, nu se petrece decât în şi prin iubire. Aşa cum în fiecare lucru finit este concentrat infinitul, fiecare om cuprinde în sine întreaga umanitate. Ecourile *Monadologiei* lui Leibniz sunt clare.

Filosofia religiei nu poate avea ca obiect ceea ce este principial incognoscibil. Sarcina sa este mult mai modestă. ***Filosofia religiei trebuie să analizeze sentimentul religios****.* Aceasta nu înseamnă a transpune obiectivitatea sentimentului în obiectivitatea şi raționalitatea gândirii, fiindcă o asemenea operație distruge tocmai obiectul analizei. Obiectul conştiinței religioase, Dumnezeu, nu poate deveni în nici un caz obiect al filosofiei religiei. O asemenea disciplină nu este teologie. ***Filosofia religiei nu este teoria despre Dumnezeu, ci teoria despre sentimentul religios.***

S-a văzut cum religia nu este nici speculativă, nici practică, altfel spus, cum ea nu izvorăşte nici din facultățile de cunoaştere, şi nici din voință, ci este o problemă a sentimentului. Dar sentimentul religios nu are nici un obiect determinat, ci reprezintă o anume stare. Această *stare* este binecunoscută omului religios şi este caracterizată drept *sentiment de pietate.* Însă *pietatea* nu este nicidecum conştiința existenței obiective a lui Dumnezeu, ci doar certitudinea internă a prezenței sale. În acest sens, ea ar putea fi caracterizată drept *revelație* a lui Dumnezeu. În sentimentul sacrului absolutul este prezent, deşi acelaşi absolut a fost inaccesibil atât facultății de cunoaştere a omului cât şi voinței sale. Aceste facultăți eşuează într-o asemenea întreprindere fiindcă absolutul transcende

[2] F.D.E. Schleiermacher,*Gedanken,* Kritische Gesamtausgabe, Band.II, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984, p 136.

relația subiect-obiect, relație pe care se întemeiază actele cognitive şi cele volitive. Numai sentimentul suprimă această dichotomie. Conştiința religioasă se deschide tocmai o dată cu această suprimare a relației dintre subiect şi obiect.

Ceea ce se numeşte în mod obişnuit religie se caracterizează printr-un conglomerat de reprezentări şi practici religioase pe care le asociem nemijlocit *sentimentului sacrului.* Dar acestea nu țin de esența religiei, esență care nu constă nici în teorie, nici în cult, ci exclusiv în sentimentul însuşi al sacrului. Din acest punct de vedere, consideră Schleiermacher, este absolut indiferent modul în care Dumnezeu este reprezentat. Cu această idee, care şochează prin noutatea ei, filosofia religiei a lui Schleiermacher depăşeşte sfera unei anumite religii, inclusiv a celei creştine. În măsura în care sentimentul sacrului este esența religiei, toate religiile sunt egale.

Acum se vede în ce constă, în viziunea lui Schleiermacher, ***sentimentul religios***. Dacă el nu este legat de un anumit obiect, nu înseamnă totuşi că este lipsit de conținut. De fapt, sentimentul, orice sentiment, are obiectul în el însuşi, se identifică acestuia, numai că în cazul sentimentului religios această identificare nu poate avea loc, fiindcă finitul nu poate cuprinde în mod adecvat şi total infinitul. Conținutul sentimentului religios este doar conştiința nemijlocită a relației *cu* infinitul, nu *a* infinitului. Această relație este una de totală dependență, sau ceea ce Schleiermacher numeşte *das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit.*

Acest *Gefühl* este identic sentimentului religios. Fireşte că acum se ridică întrebarea: de cine se simte total dependent omul religios? Dar în acest fel revenim la distincția dintre subiect şi obiect, pe care sentimentul tocmai o poate transcende. Simpla *posibilitate* nu înseamnă încă o transcendere efectivă. Poți să ai sentimente față de cineva sau poți avea sentimente pur şi simplu, cum ar fi sentimentul de tristețe, fără a putea preciza cu exactitate motivul acesteia, de bucurie etc. Din acest punct de vedere, filosofia religiei a lui Schleiermacher depăşeşte sfera simplei fenomenologii a sentimentului religios, ajungând până la o metafizică panteistă, dominantă în aproape toate sistemele filosofice ale epocii sale.

Dependența la care se referă Schleiermacher este aceea a omului față de Dumnezeu. În sentimentul de dependență este cuprinsă şi o anumită cunoaştere, ce-i drept obscură, despre esența divinității. Caracterizat ca infinit, Dumnezeu pătrunde toate lucrurile, fiind identic

totalității lor. Spre deosebire de Spinoza, Schleiermacher nu accentuează caracterul substanțial al divinității, ci aspectul viu şi spiritual, specific viziunii romantice. Religia este, în concepția lui Schleiermacher, conştiința unei *absolute dependențe,* care defineşte esența umană mai mult decât oricare altă activitate. Ea se întemeiază pe sentimentul care se naşte şi se adânceşte din dorul ființei finite după nemărginire. Prin urmare, religia exprimă aspirația spiritului uman către întregul universului.

Experiența nemijlocită a armoniei, unității şi infinității lumii formează conținutul sentimentului religios. Omul religios vede una şi aceeaşi esență pretutindeni, astfel că lucrul ca individualitate dispare. A vedea totul în Dumnezeu este totuna cu a-l vedea pe Dumnezeu pretutindeni.

Omul se simte dependent de Dumnezeu fiindcă îl percepe ca pe o cauză ultimă a lucrurilor din afara sa şi a propriilor sale acte. Ca ființe finite, oamenii nu sunt decât efecte ale forței infinite a divinității, iar *sentimentul de dependență* este cu atât mai mare cu cât ne dăm seama de *univocitatea* ecestei relații. Noi, oamenii, nu avem nici o putere asupra lui Dumnezeu.

În acest punct al filosofiei religiei a lui Schleiermacher se ridică o problemă extrem de delicată pentru toate concepțiile asemănătoare: problema morală. Dacă omul este total dependent de divinitate, înseamnă că libertatea lui este nulă, caz în care el nu mai este răspunzător pentru faptele sale fiindcă, în ultimă instanță, nu-i mai aparțin. Cu alte cuvinte, o ființă religioasă, în sensul precizat de Schleiermacher, nu mai poate fi o ființă morală. Dar teologul german nu spune că realmente ***omul depinde total de divinitate,*** **ci doar că acesta** ***are sentimentul totalei dependențe****.* De exemplu, dacă cineva *are sentimentul* că este iubit, nu înseamnă că în realitate lucrurile stau întocmai. Contradicția dintre lipsa de libertate şi responsabilitatea morală, care presupune libertatea este înlăturată de Schleiermacher şi prin ideea înălțării ființei umane prin dăruire față de divinitate. Sentimentul dependenței nu este unul umilitor, ci înălțător. Este vorba de sentimentul pătrunderii finitului în modalitatea infinitului. Negativul în acest sentiment este doar un moment tranzitoriu al conştiinței. Religia este tocmai acest sentiment al înălțării ființei umane şi al coparticipării ei la viața nesfârşită a universului.

Mult mai semnificativă decât această latură metafizică a filosofiei religiei elaborate de Schleiermacher, care, de altfel, este lipsită de

originalitate, fiind preluată în cea mai mare parte din misticismul german şi din panteism, este cea privitoare la personalitatea umană. În această privință, Schleiermacher se detaşează categoric de panteismul epocii sale. Dacă religia se întemeiază pe ***sentimentul de dependență,*** nu trebuie trecut cu vederea peste faptul că ***orice sentiment este strict personal***. Personalitatea, una din temele preferate ale romanticilor, nu putea lipsi din preocupările lui Schleiermacher. În viziunea sa, viața religioasă este adevărata viață a personalității. Religia nu este o problemă a comunității, ci a individului ca individ. În acele profunzimi în care eul este numai cu sine, unde nimeni altcineva nu poate pătrunde, nu poate empatiza cu el, nu-i poate retrăi sentimentele, doar acolo se află adevărata religiozitate. Prin urmare, religia este o raportare strict personală a omului la Dumnezeu.

Aceste idei nu sunt atât de clar exprimate de Schleiermacher, dar ele se întrevăd în textele lui. El nu contestă evoluția istorică a vieții religioase, evoluție care, fireşte, depăşeşte sfera existenței individului, însă, în viziunea filosofului şi teologului german, dogmele şi preceptele pe care le conține inevitabil orice religie în dezvoltarea sa istorică poartă pecetea inautenticității. „Dogmele, chiar şi cele originare, se nasc numai după pierderea sensului religios”.[3] Orice doctrină religioasă are în ea ceva artificial. Dar există totuşi un element viu în dogme, anume încercarea firească, naturală de a gândi şi de a limpezi conținutul sentimentului religios. Este în firea omului să reflecteze asupra propriilor sale sentimente, de orice natură ar fi ele, să le interpreteze, să le clarifice, să le comunice altora. Dar este o eroare a se crede că în acest fel el înțelege însăşi esența religiei în genere. În această situație paradoxală s-a găsit întotdeauna teologia față de religia vie. „Teologia este ştiința, obiectul ei este religia; dar religia ca atare se sustrage condiției de obiect al ştiinței. Doctrina teologică, aşa cum se găseşte ea expusă în concepte şi judecăți generale, are întotdeauna în sine o doză de falsitate. Ea ar putea trece în cel mai bun caz drept o expunere a sentimentelor, dar nu să pretindă a fi o cunoaştere a obiectelor sentimentelor”.[4]

Credința vie şi ştiința sunt absolut paralele, astfel încât între ele nu există nici un fel de raport. Din faptul că nici subiectul, nici obiectul nu le este comun rezultă sterilitatea tradiționalei dispute în jurul adevărurilor credinței şi adevărurilor rațiunii. Teologia ca ştiință despre Dumnezeu

[3] F.D.E. Schleiermacher,*Gedanken,* Kritische Gesamtausgabe, Band.II, Schriften aus der Berliner Zeit, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984, p.25.
[4] Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* Walter de Gruyter,Berlin,1960, p.206.

este imposibilă, spune Schleiermacher, urmându-l pe Kant. Dumnezeu nu este ființa căreia metafizica i-a atribuit o multitudine de proprietăți. El nu este *ens realissimum* din ontologie. Toate acele proprietăți provin din finitudinea subiectului cunoscător. Sentimentul religios şi conținutul său nu se lasă analizate de intelect, a cărui esență constă tocmai în a analiza, a generaliza, a abstractiza. Categoriile intelectului eşuează în momentul în care sunt aplicate divinității. Dumnezeu este unitate lipsită de opoziție. În el este suprimată distincția dintre intelect şi voință, precum şi toate celelalte dichotomii ale gândirii. Atunci când este vorba de divinitate toate asemena distincții sunt considerate de Schleiermacher antropomorfisme care trebuie încadrate în mitologie. În această categorie intră şi conceptul de *persoană* sau cel de *personalitate* a lui Dumnezeu. A atribui divintății personalitate înseamnă a concepe infinitul ca finit, ceea ce este, desigur, absurd. Nu Dumnezeu, ci omul este persoană şi personalitate. Numai caracterul de afi viu este atribuit de Schleiermacher divinității, îndepărtându-se astfel radical de Spinoza. Am văzut cum în special în *Cuvântarea a II-a* din *Reden über die Religion* Schleiermacher distinge ferm între morală, metafizică, religie şi teologie. Multe elemente din morală trec drept religie, în vreme ce unele aspecte religioase sunt complet acaparate de metafizică şi morală. De exemplu, *nemurirea sufletului* nu trebuie înțeleasă din punct de vedere religios ca o durată nesfârşită a vieții. Ideea nemuririi nu aparține conținutului sentimentului religios. Dimpotrivă, tocmai perspectiva răsplatei sau pedepsei în lumea de dincolo falsifică sentimentul pur al sacrului. Această chestiune este de fapt una morală nu religioasă. Omul poate deveni nemuritor în mijlocul acestei lumi, prin coparticiparea la viața infinită a cosmosului.

Prin teza de mai sus Schleiermacher redevine eclectic, îmbinând teodiceea lui Leibniz cu panteismul lui Spinoza. Lumea este o creație divină şi de aceea, în ansamblul ei, este perfectă. Nedesăvârşirea aparține doar lucrurilor particulare. Dar şi ceea ce pare, din perspectiva limitată a omului, rău, participă la desăvârşirea lumii.

Ca la orice romantic, problema geniului nu putea lipsi din concepția lui Schleiermacher. El opune autorității dogmelor teoria geniului religios. Dogma reprezintă o intervenție a rațiunii într-un plan în care rațiunea este ilegitimă. Fiind o generalizare şi o teoretizare, dogma contrazice propria viziune a bisericii creştine care sancționează teoretizarea atunci când este vorba de divinitate.

Prin urmare, omul cu adevărat religios se găseşte în opoziție față de biserică. Cu cât sentimentul sacru este mai profund, cu atât opoziția este mai accentuată. Acest lucru se petrece nu numai în creştinism, ci orcare altă religie pozitivă. Dar este o eroare a considera că opusul *religiei pozitive,* de exemplu *religia naturală,* aşa cum o defineşte Hegel în *Fenomenologia spiritului,* ar fi o soluție. Ceea ce se numeşte *religie naturală* este o pură abstracție şi un concept contradictoriu. În realitate, nu pot exista decât religii pozitive iar unilateralitatea lor dogmatică şi cultică este la fel de necesară ca şi modalitatea finitului pe care o ia infinitul în om. *Infinitatea lui Dumnezeu se manifestă în istorie doar fragmentar, episodic, de aceea o religie capătă diferite forme istorice,* forme care se succed cu necesitate, fără a exista între ele o contradicție fundamentală. Toate aceste ipostaze ale vieții religioase au la bază *genialitatea* unor întemeietori şi aunor inspirați.

Dezvoltarea vieții religioase a unmanității nu are nimic comun cu intențiile şi acțiunile mulțimii, ci este determinată de spiritul *marilor personalități.* Atunci când viața religioasă ia o nouă orientare, individul este cel care face primii paşi pe drumul abia deschis, iar prin forța pesonalității sale atrage după sine mulțimea. O nouă formă religioasă înseamnă de fapt o mai intensă şi mai rafinată trăire a raportului de dependență şi implicit o nouă raportare la divinitate, nu doar o simplă schimbare a dogmelor şi preceptelor religioase. Adevărata schimbare şi înnoire a vieții religioase este determinată de o retrezire şi o reizbucnire a sentimentului sacru. Dar sentimentul este întotdeauna strict personal şi, prin urmare, orice religie este determinată de personalitatea întemeietorului ei.

Dimensiunea estetică a religiei, aşa cum o concepe Schleiermacher, este evidentă. Ca şi artistul, întemeietorul unei religii este un *geniu creator.* Numai că fără ecoul pe care sentimentul său îl trezeşte în sufletul adepților săi, noua religie ar dispărea o dată cu el. Însă acest ecou s

e amplifică, producându-se o adevărată reacție în lanț, astfel încât viața religioasă ia amploare şi capătă o formă istorică. Abia apostolatul ridică inspirația genială sau revelația unei personalități la rangul de religie.

În religie apostolatul are, de asemenea, o dimensiune estetică. Apostolul sau discipolul se raportează la întemeietorul unei religii asemănătoare celui care admiră opera de artă la creatorul acesteia. În ambele cazuri liantul este reprezentat de congenialitate, nu de simpla

admirație. De altfel, nu poți admira cu adevărat o operă de artă decât în măsura în care te ridici oarecum până la înălțimea creatorului şi recreezi opera în propriul tău suflet. În plan religios lucrurile se petrec exact la fel. Un adevărat discipol este cel care retrăieşte sentimentul sacrului cu aceeaşi intensitate şi cu acelaşi rafinament ca şi cel care crede şi se lasă pătruns, în toată ființa sa, de acest sentiment.

Spre deosebire de autenticii discipoli, epigonii, în încercarea lor de a reda sentimentul originar al sacrului, revin la dogmă, la o formă rațională, la simbol şi precept, dar toate acestea înseamnă o pervertire a religiozității. Acolo unde şi-au făcut loc dogmele, pildele şi riturile, *congenialitatea* discipolului cu magistrul este exclusă. Numai la începuturile sale o mişcare religioasă este autentică. În rest religia se înstrăinează de sine, devine ceea ce tânărul Hegel numea *religie pozitivă.* De exemplu creştinismul, ca religie a lui Cristos, devine religie despre Cristos, înstrăinându-se de propriul său spirit. De aceea romanticii se apleacă asupra crestinismului primitiv, nepervertit de dogme, practici şi convenții.

Ca teolog, Schleiermacher n-a putut exprima întocmai aceste idei, ci le-a sugerat. La începutul carierei sale el avusese deja un conflict cu autoritățile bisericeşti. Mult mai direct însă se exprimă el în textele care nu au fost destinate publicării. Ca orice romantic el este preocupat de a descoperi, dincolo de litera moartă, spiritul viu al unei scrieri, mai ales al unei scrieri sacre. Încă în *Cuvântări despre religie* el afirmă că „fiecare scriere sacră nu este decât un mausoleu al religiei, un monument, ca semn că acolo a fost un mare spirit dar care nu mai este”[5]. Redescoperirea spiritul viu dincolo de literele moarte ale unui text necesită o artă a interpretării, o hermeneutică.

2. Hermeneutica

2.1 Universalitatea neînțelegerii

Reprezentant de seamă atât al romantismului filosofic german, cât şi al idealismului german, Daniel Ernst Friedrich Schleiermacher, considerat întemeietorul hermeneuticii generale, celebru profesor la Halle şi Berlin şi renumit traducător al lui Platon, nu a publicat totuşi nici o

[5] F.D.E- Schleiermacher,*Über die Religion.,* Felix Meiner, Leipzig,1920, p.77

lucrare semnificativă cu un asemenea subiect. În timpul vieții sale au apărut doar conferințele susținute la Berlin la 13 August 1829, sub titlul *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolffs Andeutungen und Asts Lehrbuch.* Dar aici nu este vorba, cum o arată şi titlul, de o expunere a propriei sale concepții, ci a celor doi mari filologi germani, care au exercitat totuşi asupra sa o influență neînsemnată.

Când se vorbeşte de *Hermeneutica* lui Schleiermacher nu se are în vedere o lucrare cu acest titlu. Concepția sa este conținută în scrierile publicate postum de către Friedrich Lücke, în 1838, sub titlul *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament.* Conținutul acestui volum nu este unitar, fiindcă în el sunt cuprinse diverse manuscrise şi note de curs, datând din mai multe perioade de timp.

Între anii 1805 şi 1832, Schleiermacher a susținut mai multe cursuri de hermeneutică. La începutul carierei sale universitare era preocupat doar de *hermeneutica sacra*, pe care o trata după manualul pietistului J. A. Ernesti. Începând cu anul universitar 1809-1810, Schleiermacher susține cursuri de hermeneutică generală, urmărind totodată să scrie şi să publice o lucrare pe această temă, proiect care nu a fost realizat. În legătură cu această renunțare s-au făcut deja numeroase speculații. „Este greu de precizat motivul pentru care această hermeneutică nu a mai fost publicată. Cu siguranță că el nu constă în faptul că Schleiermacher ar fi considerat hermeneutica drept o preocupare secundară, în raport cu opera sa teologică. Travaliul constant şi proiectele sale dovedesc contrariul. În mod cert, nici moartea sa neaşteptată (avea totuşi 66 de ani) nu poate fi considerată cauza nefinalizării lucrării. Cel mai plauzibil este faptul că Schleiermacher - un adevărat romantic (şi hermeneut)! - nu a fost suficient de mulțumit de proiectele sale, respectiv de expresia lor”.[6]

Ideea unui început absolut al unei discipline este, de asemenea, romantică însă afirmând că „hermeneutica, ca artă a înțelegerii, nu există încă în genere, ci doar mai multe hermeneutici speciale”[7], Schleiermacher comite o eroare. Tradiția a preluat această afirmație în mod necritic, astfel că mult timp au fost pe nedrept ignorate încercările semnificative de hermeneutică generală ale raționaliştilor şi iluminiştilor germani.

[6]Jean Grondin, *Einführung in die Philosophische Hermeneutik,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, p. 89.

[7]F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik,* Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995, p. 75.

În concepția lui Schleiermacher, procesul înțelegerii este inversul celui al alcătuirii unui discurs. A înțelege înseamnă a gândi, plecând de la expresia lingvistică, acelaşi lucru pe care autorul a intenționat să-l transmită. Obiectul hermeneuticii este aşadar discursul rostit sau scris. Dar orice expresie lingvistică poate fi abordată din două perspective diferite. Pe de o parte, discursul este un decupaj din ansamblul unei limbi utilizată de o anumită comunitate. Fiecare discurs este astfel alcătuit după o sintaxă preexistentă. În momentul în care individul uman se naşte, există deja o limbă pe care el şi-o însuşeşte ca pe un dat. Pentru că orice enunț este guvernat de o gramatică preexistentă, limba apare ca un element supraindividual. După opinia lui Schleiermacher, hermeneutica ce se ocupă de acest aspect are în vedere *latura gramaticală a interpretării*, având rolul de a clarifica anumite enunțuri, prin încadrarea lor în ansamblul lingvistic dat.

Pe de altă parte, expresia lingvistică, chiar şi fixată în scris, nu este complet detaşată de autor, chiar dacă regulile alcătuirii ei sunt impersonale. Discursul este o obiectivare, o trsanspunere a unui spirit viu în lumea obiectelor. Limbajul, mai ales atunci când este fixat prin scris, poate fi perceput asemeni lucrurilor, dar în mod originar el este expresia unui spirit. Prin urmare, pe lângă aspectul gramatical-impersonal, discursul este şi actul unei individualități care vrea să se exprime. Oamneii nu gândesc întotdeauna aceleaşi lucruri prin aceleaşi cuvinte.

Hermeneutica are în vedere atât latura gramaticală, cât şi pe cea personală a interpretării, apropiindu-se astfel de ceea ce grecii numeau *techné.* O asemenea disciplină are, şi în opinia lui Schleiermacher, rolul de a trece dincolo de litera textului, spre a reliefa spiritul autorului său, plecând de la semnele în care acesta se obiectivează. Această latură *tehnică* a hermenuticii este numită de Schleiermacher *interpretare psihologică.*

Având ca presupoziție o concepție dualistă asupra limbajului, hermeneutica generală a lui Schleiermacher se divide aşadar în ***teoria interpretării gramaticale*** **şi** ***teoria interpretării psihologice****.*

Interpretarea este o artă, de aceea ea poate şi trebuie să urmeze reguli clare. Este drept că înțelegerea se produce de cele mai multe ori de la sine, dar ea nu este întotdeauna corectă. Spre a se evita erorile, hermeneutica trebuie să instituie reguli ferme, aplicabile în cazurile concrete, nu să se rezume la precepte generale. În concepția lui Schleiermacher, *neînțelegerea* este un fenomen general, iar *înțelegerea corectă*, este o excepție.

Din paginile rămase de la Schleiermacher, rezultă că *înțelegerea* este o facultate naturală, ca şi gândirea, dar în manifestarea lor spontană, ambele conduc la rezultate aproximative sau la erori. Aşa cum logica este etalonul gândirii, hermeneutica este chemată să pună ordine în lumea interpretării. Interpretarea naturală este neştiințifică. Ea încalcă deseori regulile hermeneutice, aşa cum gândirea, în manifestarea ei naturală, încalcă adesea principiile logice.

Necesitatea unei hermeneutici este resimțită în momentul în care se conştientizează dificultatea sau imposibilitatea înțelegerii unui discurs. Înțelegerea, indiferent dacă este corectă sau eronată, este un fenomen natural, însă neînțelegerea apare ca un accident. Dar Schleiermacher inversează acest raport, vorbind despre *universalitatea neînțelegerii.* Dintr-un asemenea punct de vedere, hermeneutica nu are ca obiect pasajele obscure dintr-un text, aşa cum se considera în mod tradițional, ci discursul în genere. Interpretarea, dintru început, trebuie să urmeze reguli stricte, fiindcă orice discurs are şi o latură incomprehensibilă în mod natural.

Teza lui Schleiermacher despre universalitatea neînțelegerii este în mod evident de sorginte kantiană. Ca şi facultățile umane de cunoaştere, aşa cum le-a conceput Immanuel Kant, facultatea de a înțelege este principial limitată. Considerăm că hermeneutica lui Schleiermacher este, cel puțin în intenția autorului, o *critică a facultății de a înțelege.* Aşa cum *Critica rațiunii pure* pune în evidență faptul că există o zonă a existenței absolut inaccesibilă cunoaşterii omeneşti, Schleiermacher arată că în orice discurs, oricât ar părea de clar, rămâne un rest inaccesibil înțelegerii. Neînțelegerea (*Nichtverstehen*) nu poate fi niciodată complet înlăturată. Aşa cum *Dialectica transcendentală* avertizează asupra iluziilor naturale ale rațiunii omeneşti, hermeneutica lui Schleiermacher atrage atenția asupra iluziei de a putea înțelege un discurs până la capăt.

Interpretarea unui text este o activitate continuă, dar nu din cauza vreunei deficiențe metodologice, care ar putea fi înlăturată o dată cu progresul general al ştiinței şi al cunoaşterii, ci în mod principial seria interpretărilor unui text este nelimitată. Dar infinitatea acestei serii nu provine, precizează Schleiermacher, numai din viitor, ci şi din trecut. Niciodată autorul nu este deplin conştient de semnificațiile multiple ale cuvintelor utilizate. Înapoia fiecărui cuvânt se află o întreagă lume spirituală, lume care-l depăşeşte enorm pe utilizatorul semnelor. Ca ființe istorice, atât autorul textului, cât şi interpretul nu-şi aparțin în întregime.

„Limba este infinită, fiindcă fiecare element al ei este determinat într-un anumit mod (...) În latura psihologică, lucrurile se petrec la fel. Fiindcă intuiția unei individualități este infinită (...). Pentru ca interpretarea gramaticală să fie desăvârşită, ar trebui cunoscută limba în întregime. În celălalt caz ar fi nevoie de o desăvârşită cunoaştere a omului”.[8] Pentru a înțelege la modul absolut un text ar trebui să cunoaştem toate realizările şi toate virtualitățile limbii în care acesta a fost scris, ceea ce este, fireşte, imposibil.

Dacă există un *lucru în sine* al discursului, nu înseamnă că hermeneutica este o disciplină inutilă, ci capătă forma unei reconstrucții a sensului pe care autorul însuşi a intenționat să-l exprime. În primul rând, trebuie să înțelegem un autor aşa cum s-a înțeles el însuşi şi, în al doilea rând, să-l înțelegem mai bine decât a făcut-o el însuşi. Universalitatea neînțelegerii face posibil şi necesr acest aspect.

Înțelegerea unui discurs nu poate fi niciodată o operațiune încheiată, ci o activitate continuă, o apropiere asimptotică de un sens ultim, pe care însă interpretul niciodată nu-l va atinge. Idealul irealizabil al unei definitive înțelegeri are rolul de a aminti cititorului că există şi o altă perspectivă asupra sensului unui discurs, că o interpretare şi mai bună este orcând posibilă.

Comparația dintre Kant şi Schleiermacher poate fi dusă şi mai departe. Aşa cum pentru primul este imposibilă o metafizică asemeni ştiinței, fiindcă orizontul ei se situează în afara orizontului experienței posibile, pentru cel de-al doilea, hermeneutica ştiințifică este imposibilă. Schleiermacher a propus anumite reguli de interpretare, însă mai cu seamă pentru partea gramaticală a hermeneuticii sale. În cea psiologică, ce tratează discursul ca manifestare a unei individualități, el subliniază caracterul de *divinație*, pe care-l îmbracă în mod necesar orice demers hermeneutic, încetând astfel de a mai fi ştiințific. Interpretul trebuie să intuiască ceea ce autorul a voit cu adevărat să spună. Propriile sale cercetări, l-au condus pe Schleiermacher la concluzia că o asemenea disciplină are mereu un anumit grad de aproximație, că orice interpretare comportă un risc. Atât cât este conturată, teoria sa despre interpretare apare ca *prolegomena la orice hermeneutică viitoare ce se va înfățişa ca ştiință.*

Numai teoria despre interpretarea gramaticală poate deveni o adevărată ştiință, însă rezultatele ei sunt nesemnificative în comparație

[8] *Ibidem,* p. 81.

cu cele ale interpretării psihologice. De altfel este greu de distins între hermeneutica gramaticală de gramatica însăşi şi de critică. Adevăratul obiectiv al unei hermeneutici îl constituie revelarea unui plan mai profund, expunerea gândurilor, conceptelor, valorilor şi sensurilor pe care autorul a intenționat să le transmită prin intermediul textului. Hermeneutica lui Schleiermacher pare a se închide în următorul paradox: interpretarea gramaticală poate constitui obiectul unei ştiințe a interpretării, dar aceasta nu este o hermeneutică, în vreme ce interpretarea psihologică, veritabilul obiect al hermeneuticii, nu poate fi niciodată abordată strict ştiințific. Sensurile mai profunde trebuie intuite de către interpret, în funcție de talentul acestuia.

Din universalitatea neînțelegerii decurge necesitatea dialecticii. În concepția lui Schleiermacher „dialectica este expunerea principiilor conducerii metodice a dialogului în domeniul gândirii pure”[9]. Pentru că există un *lucru în sine* al textului, interpretul se angajază în dialog cu textul însuşi, îi pune întrebări şi, la rândul lui, se lasă interogat. Fiecare cuvânt scris este o chemare la o discuție cu un spirit care s-a obiectivat prin scris. În funcție de arta dialectică a fiecărui interpret, acelaşi text transmite sensuri diferite.

2.2. Interpretarea gramaticală

Distincția dintre interpretarea gramaticală şi cea psihologică nu este o reluare a celei dintre interpretarea literală şi cea alegorică, prezentă în filosofie şi teologie încă din Antichitate. Un text oarecare nu mai poate fi înțeles după o anumită perioadă de timp, decât cu condiția de a fi „tradus” în limbajul contemporan. Interpretat literal el pare cu totul straniu, aşa cum s-a întâmplat, de pildă, cu poemele homerice în epoca alexandrină, sau cum se petrec lucrurile astăzi cu opera unor medievali.

În concepția lui Schleiermacher, atât interpretarea literală tradițională, cât şi cea de tip alegoric sunt unilaterale. Ele au ca presupoziție tacită o viziune simplistă despre limbaj. Conform tezei lui Schleiermacher, limbajul este unul universal prin care omul se singularizează. Reconstituirea filosofiei implicite a limbajului este esențială pentru a pătrunde în esența hermeneuticii sale.

Limbajul exterior, sau vorbirea, trebuie privit dintr-o dublă perspectivă: pe de o parte, el se manifestă ca sistem sau ca totalitate a

[9] *Ibidem,* p. 412.

limbii, fiind condiția *sine qua non* a gândirii omului, pe de altă parte, omul încetează de a mai fi considerat ca un simplu *loc* de manifestare a unui limbaj care-l transcende, ci acesta capătă ființă abia prin propria sa vorbire. Fiindcă „vorbirea nu este doar latura exterioară a gândirii, hermeneutica se raportează la arta de a gândi, fiind astfel filosofică”[10]. În viziunea lui Schleiermacher, „nu există gândire fără limbaj. Nimeni nu poate gândi fără cuvinte. În lipsa acestora gândirea nu este încheiată şi clară. Astfel hermeneutica trebuie să conducă spre înțelegerea conținuturilor de gândire, fiindcă acestea există cu adevărat numai prin limbă. Hermeneutica se întemeiază pe gramatică în calitate de ştiință a limbii”[11].

De asemenea, vorbirea este mijlocire pentru comunitatea spirituală. Hermeneutica se află într-o strânsă corelație nu numai cu logica ci şi cu retorica şi dialectica, aceasta din urmă fiind definită de Schleiermacher ca „ştiință a unității cunoaşterii”.[12]

Limbajul presupune existența celuilalt. Gramatica, în sensul larg al termenului, exprimă tocmai această alteritate a limbajului, care capătă forma unui *medium* în care se stabilesc multiplele relații dintre oameni. ***Omul este o ființă socială*** **şi** ***omul este o ființă care utilizează gramatica*** sunt două formulări ale uneia şi aceleiaşi teze**:** ***omul este în mod esențial limbaj.*** De aceea interpretarea gramaticală, aşa cum o concepe Schleiermacher, presupune şi o reflectare a tradiției spirituale întemeiată şi păstrată în limba respectivă. O întreagă istorie pulsează în fiecare cuvânt rostit sau scris, ecoul unei întregi tradiții se face auzit în fiecare text.

Interpretarea gramaticală şi cea psihologică sunt complementare. Schleiermacher a atras atenția nu numai asupra distingerii riguroase dintre cele două tipuri de interpretare, ci şi asupra faptului că ele reprezintă două momente ale unuia şi aceluiaşi proces hermeneutic. În prelegerile sale despre *Viața lui Isus*, el oferă o exemplificare a principiului hermeneutic conform căruia nici un autor nu poate fi sustras epocii şi comunității din care face parte. Nici măcar Isus Christos nu face excepție de la această regulă hermeneutică de maximă generalitate. Ca persoană concretă, fiul lui Dumnezeu nu se poate exprima altfel decât într-o limbă deja constituită, respectiv în limba sa maternă şi a comunității

[10] *Ibidem,* p. 76.
[11] *Ibidem,* p. 77.
[12] *Ibidem*

căreia îi aparținea. Din acest punct de vedere el este în puterea spiritului ebraic. El nu-şi poate exercita influența decât prin intermediul expresiilor lingvistice accesibile celorlalți, expresii de care trebuia în mod inevitabil să se folosească. În limba în care se exprimă Isus nu poate fi absolut liber. Dimpotrivă el este supus gramaticii. În cazul în care ar fi încălcat regulile gramaticale ale limbii ebraice, el nu s-ar mai fi putut face înțeles şi, prin urmare, nu şi-ar mai fi putut îndeplini menirea.

În plus, mesajul christic nu este pur. Pe lângă sensurile pe care un autor, chiar când acesta este fiul lui Dumnezeu, intenționează să le comunice, limbajul mai adaugă de la sine anumite elemente insesizabile într-o primă instanță, dar care-şi fac treptat simțită prezența. Fiindcă sensurile recesive devin treptat dominante, şi invers, probabil că după un anumit timp nici un autor nu şi-ar mai recunoaşte în întregime textul. De aici rezultă necesitatea înțelegerii unui autor mai bine decât s-a înțeles el însuşi.

Conform primului canon al interpretării gramaticale, tot ceea ce apare într-un text ca neînțeles trebuie raportat mai întâi la autor şi la publicul său originar. "Cum putem afla însă ce anume a gândit autorul pentru cititor? Numai printr-o privire de ansamblu asupra textului."[13] Schleiermacher admite totuşi că există anumite abateri de la acest canon al interpretării gramaticale. De exemplu, arhaismele, neologismele şi expresiile tehnice se situează în afara universului lingvistic nemijlocit atât al autorului, cât şi al cititorilor cărora el se adresează.

Interpretarea gramaticală nu trebuie confundată cu etimologia. În opinia lui Schleiermacher, o cercetare precum cea a lui Platon din dialogul *Cratylos* nu este hermeneutică. Limba este asemenei unui organism viu. Cunoştințele şi experiența pe care le acumulează fiecare generație modifică într-un mod insesizabil şi inevitabil limba însăşi. Limbajul neotestamentar aparține perioadei de decădere a limbii greceşti.

2.3. Interpretarea psihologică

În vreme ce interpretarea gramaticală poate urma reguli clare, care să conducă la rezultate certe, interpretarea psihologică, ce are în vedere textul ca expresie a vieții şi spiritului unui autor, se întemeiază mai mult pe *flerul* interpretului. Sensul psihologic nu mai poate fi dedus dintr-un

[13] *Ibidem*, p.102.

text, ci el trebuie intuit, simțit, ghicit, toate aceste făcând parte dintr-un procedeu pe care Schleiermacher îl numeşte *divinație (Divination).*

Numai prin acte divinatorii poate interpretul să pătrundă în spiritul autorului. În hermeneutica lui Schleiermacher, *Divination* nu are un sens mistic, ci semnifică mai degrabă ceea ce se va numi mai târziu *empatie.*

În domeniul interpretării psihologice, divinația este acea stare a conştiinței prin care interpretul intră în rezonanță cu sufletul autorului. Spre deosebire de interpretarea gramaticală, întemeiată pe conceptul general de *limbă*, cea psihologică vizează tocmai individualitatea care scapă oricărei înțelegeri generale. Chiar şi divinației, personalitatea autorului i se deschide numai rareori şi niciodată complet. Un mister principial de neînțeles se află în spatele oricărei creații. Interpretarea psihologică este esențialmente în desfăşurare. Ea nu-şi atinge niciodată ținta dar se apropie asimptotic de ea. În plus, divinația nu poate fi considerată o metodă, de aceea hermeneutica nu se poate constitui ca disciplină riguroasă.

Considerăm că este în esența oricărei cercetări autentice să fie în contradicție, prin rezultatele ei, nu numai cu cunoaşterea prealabilă ci şi cu aşteptările autorului. Ca şi idealismul kantian, hermeneutica lui Schleiermacher este *transcendentală.* El studiază condițiile *a priori* ale interpretării şi ale înțelegerii. Pentru cititor, rezultatul este cu totul neaşteptat: în loc de a se expune felul în care se poate constitui hermeneutica ca ştiință, se recurge la *divinație.* Numai prin analogie cu înțelegerea logosului nostru interior putem intui logosul interior al celuilalt, astfel că o *ars interpretandi* trebuie să renunțe la pretenția de a fi o disciplină riguroasă. O autentică reconstrucție a logosului interior al autorului este un ideal care trebuie părăsit.

Utopia perfectei înțelegeri a unui discurs este dezmințită tocmai de afirmarea simplei analogii divinatorii. Schleiermacher revine constant la ideea că o interpretare desăvârşită "este posibilă numai în latura sa gramaticală". În sfera psihologică interpretarea şi înțelegerea comportă inevitabile riscuri. *A ghici* sensul pe care autorul a intenționat să-l transmită printr-un anumit text este o adevărată aventură spirituală. Reguli heremeneutice clare nu pot fi instituite decât pentru aspectul superficial al textului. Dar ceea ce este absolut personal este incompatibil cu o anumită metodă. De exemplu, *stilul* unui autor este tocmai o abatere de la canoanele limbii.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, sub influența lui Diltey, interpretarea psihologică a fost receptată ca psihologizare sau subiectivizare a actului interpretativ. Receptarea psihologistă a hermeneuticii lui Schleiermacher s-a substituit treptat concepției originare, astfel încât Hans Georg Gadamer, în *Wahrheit und Methode*, respinge hermeneutica romantică, dar are în vedere doar imaginea deformată a acesteia.

Urmărind, în manuscrisele păstrate, ideile fundamentale ale lui Schleiermacher despre interpretarea psihologică, nu putem trece peste o anumită nesiguranță a autorului cu privire la conceptele şi principiile avute în vedere. De pildă, el vorbeşte despre *interpretarea tehnică (die technische Interpretation)*, deşi într-un alt loc foloseşte conceptul de *interpretare psihologică.* În ciuda unor ambiguități ce reclamă ele însele un demers hermeneutic special, ideea fundamentală este clară: în vreme ce din punct de vedere gramatical autorul este în slujba limbajului, din punct de vedere psihologic, limbajul este în slujba autorului.

Numai prin *divinație* interpretul se poate transpune în spiritul celui care, la un moment dat, supune limbajul propriilor sale legi, dar pentru ca actele divinatorii să nu fie pur ficționale, intră în joc procedeul numit de Schleiermacher *comparație.* Aşa cum în interpretarea gramaticală hermeneutul trebuie să compare obiectivările prin opere scrise ale unui popor cu toate celelalte moduri de obiectivare (economică, politică, religioasă etc.) fiindcă sunt manifestări ale aceluiaşi spirit comunitar, interpretarea psihologică (sau tehnică) presupune *comparația* dintre discursul scris sau rostit al unei personalități cu celelalte obiectivări ale spiritului său, fiindcă toate acestea sunt manifestări ale aceluiaşi spirit individual. "Cu cât îl cunoşti mai bine pe cineva, cu atât mai mult poți găsi analogii"[14], spune Schleiermacher. Interpretarea psihologică presupune, în ultimă instanță, descifrarea *stilului* unui autor. Acest demers nu poate fi rațional-discursiv, ci intuitiv.

"Sarcina interpretării psihologice este, în principiu, înțelegerea fiecărui complex ideatic dat ca moment al trăirii unui om determinat"[15]. Atunci când înțelegerea se produce de la sine, interpretarea psihologică rămâne fără obiect. Numai în momentul în care cititorul sau auditorul receptează un cu totul alt sens decât cel al autorului unui discurs se ridică

[14] *Ibidem,* p. 172.
[15] *Ibidem,* p. 178.

problema interpretării psihologice. Rolul ei este acela de a descifra mecanismul care a produs o asemenea deviație interpretativă.

Prin introducerea distincției dintre *interpretarea psihologică* şi *interpretarea tehnică*, cercetarea lui Schleiermacher este deplasată din planul psihologic în cel transcendental. Deşi în literatura de specialitate nu se face distincția amintită, unele fragmente ale lui Schleiermacher o conțin în mod evident. Câteva exemple o pot lămuri. Curgerea cotidiană a gândurilor este, asemeni apelor unui râu, nedeterminată şi nesfârşită. O idee trimite la o alta fără o anumită necesitate logică. De altfel este o experiență comună aceea că în viața cotidiană, chiar şi atunci când gândirea este exprimată, trecerea de la un subiect la altul este pur întâmplătoare. Obscuritățile discursului insuficient organizat este, în opinia lui Schleiermacher, obiectul interpretării pur psihologice.

Într-un discurs încheiat, ideile derivă logic unele din altele, spre a atinge un scop precis. O lucrare filosofică, de pildă,este construită metodic şi sistematic. Autorul posedă o anumită *artă*, ceea ce grecii numeau *techne. Interpretarea tehnică* are ca obiect tocmai discursul marcat de *techne.*

Diferența existentă între descrierile aceluiaşi peisaj de către doi călători diferiți poate fi explicată pur psihologic, însă cu totul altfel stau lucrurile când este vorba despre concepțiile diferite ale filosofilor despre unul şi acelaşi obiect. Cu cât opera filosofică este mai *tehnică*, mai riguroasă, cu atât mai puțin se poate ajunge la originile ei *psihologice.* Un autor rațional îşi disimulează sursele, de aceea lucrările sale au aspectul unei seninătăți neomeneşti, fiind parcă produse de o inteligență impersonală.

Ideea centrală a unei opere filosofice, spune Schleiermacher, nu este produsă spontan, ci apare ca rezultat al unui întreg şir de raționamente. Pentru a-i înțelege geneza, o asemenea lucrare trebuie privită cu totul altfel decât o simplă comunicare a unor gânduri şi sentimente, deşi ea trebuie integrată cugetului autorului ei. Astfel este greu să-l interpretezi psihologic pe Aristotel, fiindcă, deşi s-a păstrat opera sa filosofică şi ştiințifică, lipsesc producțiile libere ale gândirii lui, producții care au înconjurat în mod atmosferic opera. În viziunea lui Schleiermacher, din acest punct de vedere, Platon este un filosof mult mai uşor de "ghicit", fiindcă lucrările sale au forma unui joc liber al gândirii, imaginației şi talentului lui. Fireşte, aceasta este numai o

aparență, însă ea facilitează intuirea logosului interior incomparabil mai mult decât o face filosofia lui Aristotel.

Pentru a fi cât mai completă, interpretarea trebuie să țină seama nu numai de individualitatea autorului ci şi de modalitatea aleasă pentru a se exprima. De exemplu, unul şi acelaşi subiect este tratat diferit de Pindar din perspectivă epică sau lirică.

> "Opoziția relativă dintre domeniul psihologicului pur şi cel tehnic se poate determina mai precis. În vreme ce primul cuprinde cu precădere naşterea gândurilor din ansamblul momentelor vieții individului, al doilea se reduce mai degrabă la un gând determinat şi expus în mod expres, în jurul căruia gravitează o serie de alte idei"[16].

Interpretarea psihologică presupune o cât mai completă cunoaştere a subiectului discursului unui autor, spre a putea descifra mecanismul gândirii lui. În măsura în care discursul este metodic alcătuit în vederea atingerii unui anumit scop, pe care autorul îl mărturiseşte sau îl ascunde, trebuie să intre în funcțiune *interpretarea tehnică.* De această dată, autorul nu mai este văzut ca organ al limbii, ci, spune Schleiermacher, ca organ al *formei*, termen în care se mai răsfrâng ecouri scolastice. Autorul este cel ce conferă limbii o anumită *formă*, cel ce *formează* un material dat, în acest caz limba. El nu creează din nimic, sau în mod absolut, cum numai Dumnezeu poate face, ci este doar un *demiurgós.* Ca şi la Kant, în viziunea lui Schleiermacher, omul este creator doar din punctul de vedere al formei.

Dar chiar şi astfel conceput, autorul nu creează nici măcar forma în mod absolut. Formele preexistă autorului. El le ia din viață unde sunt deja conturate. Autorul nu face decât să le pună mai puternic în evidență. Vechea dramă a luat naştere din viața însăşi. Corul este modelul întâlnirii dintre individ şi comunitate. Ideea lui Schleiermacher este cât se poate de clară: creatorul însuşi nu este în întregime liber în creația sa. Prin el însuşi se exprimă forțe mai puternice şi mai vaste decât el. Printre ele se află tocmai limba şi regulile impuse de o anumită artă (drama, poezia lirică etc.). Schleiermacher arată însă că există şi forțe transcendente care *sugerează* autorului anumite idei şi forme, mai ales atunci când este vorba de textele sacre.

[16] *Ibidem*, p.181.

Interpretarea tehnic-psihologică are două sarcini: "Una este aceea de a cuprinde ideea fundamentală a operei, iar alta, aceea de a cuprinde elementele componente ale ideii fundamentale ca manifestări ale vieții autorului"[17].

Ambele laturi aparțin sferei subiectului, astfel că în interpretarea psihologică unitatea operei este văzută ca rezultat al unității vieții autorului ei. Întrebările care se ridică acum sunt: Cum a luat ființă ideea fundamentală a autorului şi cum s-a dezvoltat ea într-o operă? Ce relație există între operă şi viața autorului ei? Regula hermeneutică de care trebuie să se țină seama, după Schleiermacher, pentru rezolvarea acestor probleme este următoarea: Cu cât o anumită operă aparține mai mult domeniului expres al profesiei autorului, cu atât mai uşor se înțelege geneza ei, rămânând de stabilit ce anume l-a determinat pe autor să îmbrățişeze un anumit domeniu; dimpotrivă, reliefarea genezei unei lucrări este cu atât mai dificilă cu cât aceasta este o apariție aleatoare. Probabil că în al doilea caz, Schleiermacher se referă la romanele scrise de medici, la teoriile ştiințifice elaborate de poeți, precum cea a culorilor formulată de Goethe etc. De altfel, precizează Schleiermacher, factorii aleatori intervin în orice proces de creație.

Pentru a înțelege opera unui scriitor trebuie să studiezi atât biografia sa cât şi pe cea a operei sale, dar circumstanțele exterioare, considerate în ele însele, nu pot lămuri niciodată actul creator. Şi această regulă hermeneutică, pe care o propune Schleiermacher, sună destul de scolastic: "Cu cât o operă izvorăşte din esența scriitorului, cu atât mai nesemnificative sunt pentru cercetarea hermeneutică împrejurările exterioare"[18]. Cu greu ar putea Schleiermacher răspunde obiecției privind criteriul după care s-ar putea distinge cu exactitate contribuția autorului şi cea a circumstanțelor exterioare la naşterea unei opere. Şi apoi, ce înseamnă *circumstanțe exterioare*? Uneori omul însuşi produce împrejurările.

Să părăsim pentru un moment secolul lui Schleiermacher şi să luăm, aproape la-ntâmplare, un exemplu din secolul XX, spre a fi mai în acord cu sensibilitatea noastră, a celor de astăzi. Opera lui Emil Cioran este influențată în prima sa fază de cultura germană, cu care a luat contact în bibliotecile din Sibiu, dar el este cel care a decis să meargă spre ele. În a doua fază a creației sale, Cioran este influențat de cultura

[17] *Ibidem,* p. 185.
[18] *Ibidem,* p. 186.

franceză, dar el este cel care a optat pentru Paris. În asemenea situații este imposibil de disociat între interior şi exterior. În momentul în care optezi pentru un anumit mediu, acesta te reprezintă.

În unele manuscrise ale sale, Schleiermacher raportează interpretarea psihologică la un *secret* al operei, revenind astfel la sensul mai profund al unui text, sens care a reprezentat în mod tradițional obiectul hermeneuticii. Dincolo de unitatea aparentă a unei lucrări ştiințifice, filosofice, religioase sau artistice şi dincolo de scopul declarat al autorului există o unitate secretă şi un scop tainic, de cele mai multe ori greu de descifrat. La confluența dintre intenția pur ştiințifică şi cea personală a autorului se ivesc cele mai tulburătoare probleme hermeneutice.

Fiindcă obiectul interpretării tehnic-psihologice îl reprezintă discursurile metodico-sistematice, personalitatea autorului este cu atât mai greu de conturat, cu cât opera este mai desăvârşită sub aspect tehnic. O lucrare pur ştiințifică este complet lipsită de pecetea personalității autorului ei, astfel încât pare paradoxal a căuta în ea un "sens ascuns", "un plan secund", "o intenție secretă". Şi totuşi autorul nu se retrage niciodată total dintr-un discurs, oricât de tehnic ar fi acesta. Interpretarea psihologică a unui asemenea discurs trimite la o mulțime de alte obiectivări ale spiritului autorului. De exemplu, nimeni nu va relata un eveniment oarecare fără a-şi trăda propriul său mod de a gândi şi de a valoriza, mod care poate constitui *cheia* descifrării planului secund al discursului său ştiințific.

Încercăm acum să aplicăm teoria interpretării a lui Schleiermacher asupra propriilor sale texte. Ce anume conține *planul secund* al discursului său ştiințific despre interpretarea tehnic-psihologică? Intenția sa declarată este aceea de a edifica, o hermeneutică universală, adică o teorie generală a interpretării. Spre deosebire de predecesorii săi, care plecau de la scrierile sacre şi formulau principii şi reguli ale hermeneuticii teologice, dar susceptibile de generalizare, Schleiermacher lasă impresia că formulează mai întâi legile generale ale fenomenului interpretării textelor, pe care le aplică apoi şi scrierilor biblice.

Fragmentele publicate sub titlul *Hermeneutik und Kritik* ne determină să credem că nu riscăm prea mult afirmând că în sufletul lui Schleiermacher raportul dintre intenția primă şi cea secundă este exact invers. Interpretarea convenabilă a *Noului Testament* este sarcina primă a hermeneuticii lui Schleiermacher. El precizează că în orice scriere,

inclusiv în cele neotestamentare, trebuie să distingem între ideea fundamentală şi ideile secundare. În tratarea aceluiaşi subiect de către autori care au trăit în epoci diferite, ideea centrală rămâne constantă, în vreme ce tot ceea ce este marginal poate fi diferit. Contradicțiile din textul biblic sunt evidente. Conform principiului de mai sus al lui Schleiermacher, acestea se derulează în sfera ideilor marginale, dar lasă neatinsă esența.

În concepția lui Schleiermacher, interpretarea textelor *Noului Testament* nu constituie din punct de vedere gramatical obiectul unei hermeneutici speciale. Regulile generale de interpretare se aplică şi acestor scrieri. Din punct de vedere al interpretării psihologice, *Noul Testament* nu este deloc unitar. Trebuie să distingem mai întâi între *scrierile didactice* şi cele *istorice,* cărora li se aplică reguli şi metode specifice de interpretare. De aici însă, afirmă Schleiermacher, nu rezultă încă necesitatea unei hermeneutici speciale. Aceasta apare în momentul în care se pune problema caracterului compozit al limbii sau, altfel spus, al caracterului ebraic al limbii greceşti neotestamentare. "Autorii neotestamentari nu erau obişnuiți să gândească în limba greacă, cel puțin în ceea ce priveşte chestiunile religioase"[19].

Obiectul hermeneuticii speciale neotestamentare îl constituie întâlnirea, cu consecințe istorice, dintre spiritul ebraic şi cel grec. Textele biblice sunt expresia diversității de graiuri şi dialecte, dar aducerea lor la o formă unitară spre a putea fi înțelese nu reprezintă o activitate a unei hermeneutici speciale. Gramatica, critica, retorica şi hermeneutica generală sunt suficiente pentru aceasta. Întotdeauna un principiu spiritual nou este exprimat în termeni noi, dar nici acest fenomen nu iese din sfera hermeneuticii generale şi a disciplinelor filologice. Numai geneza spiritului creştinismului din cel grec altoit pe ramura iudaică, proces reflectat inevitabil şi-n plan lingvistic, reprezintă obiectul unei interpretări psihologice specifice a *Noului Testament.*

Orice revoluție spirituală este mai întâi oarbă din punct de vedere lingvistic. Ea se exprimă acordând, de obicei, vechilor cuvinte înțelesuri noi. În momentul în care principiul spiritual nou triumfă, sensurile noi devin şi ele dominante. De exemplu, termeni precum *a priori, transcendental, transcendent* au căpătat treptat sensurile atribuite de Kant, deşi au fost de largă circulație în filosofia şi teologia medievală.

[19] *Ibidem,* p. 90.

Oricât de neîncheiată ar fi hermeneutica lui Schleiermacher, influența ei asupra culturii europene a fost semnificativă. Deşi au existat o mulțime de alte hermeneutici generale create mai devreme, cea a lui Schleiermacher are meritul incontestabil de a fi prima de inspirație kantiană. Această teorie a interpretării este transcendentală. Intenția autorului a fost aceea de a scrie o *critică a înțelegerii pure.*

Ideea existenței unui *lucru în sine* al textului este, de asemenea, de sorginte kantiană. Ea are la Schleiermacher un scop apologetic. Nimeni nu poate înțelege la modul absolut textul biblic. Doar Dumnezeu o poate face. Omul trebuie să se mulțumească mereu cu o înțelegere limitată. Aceasta înseamnă că anumite contradicții sau neînțelesuri ale textului sacru, sunt astfel doar *pentru înțelegerea noastră*, dar *în sine* ele ascund sensuri care ne scapă.

2.4. Cercul hermeneutic în istoria filosofiei

Problema modului de a scrie istoria filosofiei a apărut o dată cu constituirea hermeneuticii generale. Cum am arătat deja, teoria generală a înțelegerii şi interpretării fusese elaborată înainte de Schleiermacher, de aceea este firească şi încercarea unor autori, precum Pierre Bayle (1676-1706), Christoph August Heuman (1681-1764) şi Johann Jacob Bruckner (1696-1770), de a elabora strategii privind utilizarea hermeneuticii în scrierea istoriei filosofiei.

Începând cu Schleiermacher raportul dintre cele două discipline se schimbă, fiindcă el nu mai concepe hermeneutica drept o disciplină auxiliară, ci autonomă. Spre deosebire de predecesori, care concepeau hermeneutica drept o *artă* a interpretării, el încearcă să descrie structura actului însuşi al înțelegerii şi să-i stabilească legile, indiferent de contextul în care el se produce. Astfel hermeneuticii i se determină cu exactitate domeniul ei, încetând de a mai fi doar o disciplină ajutătoare teologiei sau dreptului. Mai mult decât atât, ea a dobândit un rol privilegiat în cadrul a ceea ce germanii numesc *Geisteswissenschaften.* În viziunea lui Schleiermacher*,* hermeneutica are rolul de a stabili condițiile de posibilitate ale *ştiințelor spiritului*.

Istoria filosofiei, ca disciplină, nu poate fi scrisă ca o redare obiectivă a unor idei şi doctrine. Ea presupune o anumită intrpretare, caz în care cercul hermeneutic este prezent. În cursul său de istoria filosofiei, Schleiermacher precizează că el nu este un cerc vicios, ci un *concept*

tehnic. Procesul înțelegerii nu ajunge niciodată în punctul din care a plecat, ci progresează continuu, astfel că *spirala* ar reda mai exact esența sa. Interpretarea şi înțelegerea sunt nesfârşite.

Aplicată *istoriei filosofiei,* teza de mai sus devine: această disciplină trebuie continuu rescrisă. Orice modificare a sensibilității, a modului de a gândi şi de a fi al oamenilor, determină şi o transformare a istoriei filosofiei. Aceasta nu există decât în procesul înțelegerii ei şi îşi modifică înfățişarea în funcție de aceasta. Este astfel evident că fiecare autor trebuie interpretat mereu altfel. Istoricul filosofiei trebuie să aducă la lumină ceea ce era insuficient de clar autorului însuşi, ceea ce era implicit în opera sa. Dar fiecare generație are un mod propriu de a parcurge acest drum.

Dacă luăm în considerare faptul că scrierea istoriei filosofiei presupunea şi activitatea de traducere, atunci infinitatea procesului de interpretare şi de înțelegere în acest domeniu devine evidentă. Făcând abstracție de greşelile inerente care apar, observăm că traducerile scolasticilor din opera lui Aristotel sunt *diferite* de cele de astăzi*,* nu *false.*

În lumea spiritului *adevărul hermeneutic* se opune nu numai falsului, inautenticului, ci şi *altui adevăr hermeneutic.* Schleiermacher, un excepțional traducător al lui Platon în germană, în studiul *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzers,* din 1813, arată că traducerea reprezintă una dintre cele mai complexe forme de interpretare. Conform viziunii sale, în actul traducerii se întâlnesc două personalități diferite, cu orizonturi lingvistice, culturale şi istorice diferite. Această întâlnire nu se produce în mod mecanic, la jumătatea drumului, ci are loc o ciudată transpunere a traducătorului şi, prin intermediul său, a cititorilor într-o lume străină, rămânând totuşi ancorați în cea proprie.

Parcurgând paginile cursului lui Schleiermacher de istoria filosofiei, se crează lesne impresia că nicăieri mai mult decât în acest domeniu *cercul hermeneutic* nu este atât de pregnant: întregul trebuie interpretat prin prisma părților, iar părțile prin prisma întregului. Ca întreg, istoria filosofiei nu este o simplă înşiruire de sisteme şi idei, ci seamănă cu un organism viu. Părțile desprinse de întreg sunt lipsite de semnificație. De exemplu, conceptul de *monadă* al lui Leibniz, considerat în sine este "fără viață". Integrat *Monadologiei* capătă un oarecare conținut, dar această carte este ea însăşi una dintre cele mai artificiale şi mai aride construcții pe care le-a edificat mintea omenească. Corelând însă conceptele şi ideile *Monadologiei* cu cele ale *Teodiceei*, cu alte opere ale lui Leibniz şi

ale altor autori ai epocii sale, conceptul de *monadă*, mai ales dacă-l corelăm cu întreaga istorie a filosofiei, prinde viață. El nu a fost creat arbitrar, ci pentru a răspunde unor necesități acute pe care le ridica viața spirituală a acelui timp.

Hermeneutica lui Schleiermacher este un mijloc de a suprima o mulțime de paradoxuri pe care le ridică elaborarea unei istorii a filosofiei. În *Introducere* la *Istoria filosofiei,* apărută postum, la Berlin, în 1839, sub îngrijirea lui Heinrich Ritter, este expusă circularitatea dintre *filosofie* şi *istoria filosofiei. "*Soluționarea acestei probleme este dificilă fiindcă cine expune istoria filosofiei trebuie să posede deja filosofia, pentru a putea ordona elementele singulare care-i aparțin, iar cine vrea să dobândească filosofia, trebuie să o înțeleagă istoric"[20].

În concepția lui Schleiermacher, există două tipuri de cunoaştere: cea *speculativă*, care explică multiplicitatea plecând de la unitate, şi cea *empirică (Erfahrungswissen),* ce procedează invers, de la multiplicitate spre unitate. Unei ştiințe autentice îi corespund ambele moduri de a proceda. Părțile pot fi desprinse dintr-o presupusă unitate, sau ele pot fi privite în sine şi încadrate apoi într-un tot unitar. Acest din urmă caz caracterizează, în opinia lui Schleiermacher, cercetarea din domeniul istoriei filosofiei. "Orice cunoaştere reală este istorică şi caută să lămurească singularul ridicându-l la totalitate. Orice filosofie suprimă diversitatea spațio-temporală şi caută să înțeleagă orice particular prin prisma identității cu întregul. Este absolut eronat ca într-o cercetare istorică, precum cea pe care o întreprindem, să se plece de la identitate, care ar deveni astfel numai una aparentă, a unuia lângă celălalt. Acest lucru poate folosi doar unui scop pragmatic, dar dăunează viziunii istorice"[21].

În alcătuirea cursului de *Istoria filosofiei*, Schleiermacher a încercat totuşi să îmbine perspectiva speculativă cu cea empirică. Pentru a înțelege spiritul filosofic al unei anumite epoci trebuie procedat empiric, trebuie început cu cercetarea operelor separate spre a fi integrate unui ansamblu spiritual. Dar întregul însuşi este prezent dintru început ca presupoziție a înțelegerii părților. Ca şi Hegel, Schleiermacher accentuează ideea conform căreia istoria filosofiei trebuie înțeleqasă prin analogie cu un organism viu.

[20]Ernst Daniel Friedrich Schleiermacher, *Geschichte der Philosophie,* în *Sämtliche Werke,* Band IV, 1, Verlag G. Keimer, Berlin, 1839, p. 15.
[21]*Ibidem*, p. 16.

Fără anticiparea şi cuprinderea intuitivă a întregului, spune Schleiermacher, istoria filosofiei devine o colecție bizară de doctrine lipsite de viață. Din viziunea sa, la fel ca din cea a lui Hegel, rezultă că nu oricare profesor mediocru, incapabil de o creație filosofică personală, poate scrie o istorie a filosofiei. Numai cel care este el însuşi un profund spirit filosofic poate să elaboreze o asemenea lucrare. O mediocritate harnică şi conştiincioasă ar putea scrie o respectabilă istorie a chimiei,a biologiei, sau a oricărei alte discipline, dar în filosofie acest lucru este imposibil. De asemenea, o veritabilă istorie a filosofiei nu poate fi o operă colectivă. *Intuiția* întregului este un act strict personal.

Operele filosofice diverse au sens doar prin prisma istoriei filosofiei, iar substanța acesteia se află în ele. Înțelegerea capătă profunzime prin pendularea dintre cei doi poli, dar nu se sfârşeşte niciodată. De aceea sarcina istoricului filosofiei este nelimitată. Aceasta înseamnă că la anumite intervale de timp istoria filosofiei trebuie "repovestită".

Această viziune se întemeiază pe un motiv fundamental al gândirii lui Schleiermacher: *dialectica*, în sensul platonician al termenului. Despre filosofia însăşi nu putem avea niciodată o cunoaştere definitivă, ci numai o *Idee.* Istoria filosofiei nu este şi nu poate fi o ştiință.

În sensul larg al termenului, istoria filosofiei nu poate fi decât o *hermeneutică.* Întregul în care trebuie integrată o operă filosofică poate fi doar provizoriu determinat. De asemenea, conceptele unei doctrine filosofice conțin întotdeuna mai mult decât ceea ce rezultă din simpla lor definire. Pe de o parte, datorită conştiinței întregului, filosofia este înrudită cu religia, pe de altă parte, cu ştiința.

Problema unui alt mod de a scrie istoria filosofiei este pusă aproape în aceeaşi termeni de Hegel şi Schleiermacher. Ideea era una a epocii lor şi s-a afirmat în strânsă legătură cu constituirea hermeneuticii filosofice. Leibniz, într-o scrisoare adresată lui Jakob Thomasius, în anul 1669, afirma necesitatea scierii unei istorii a filosofiei, nu a filosofilor. Heumann, la rândul său, intenționa să scrie *historia philosophiae philosophica.*

G.W.F. Hegel

1. Spirit şi ruine

„Operele colosale ale egiptenilor, care ne-au mai rămas sunt aproape numai opere ce erau destinate morților (...) Ne putem mira de faptul că egiptenii, deşi au crezut în nemurirea sufletului , totuşi au arătat o aşa de mare grijă pentru morții lor; am putea crede că atunci când omul consideră sufletul ca nemuritor, nu mai prețuieşte în chip deosebit corporaliatatea sa; dar tocmai popoarele car nu cred în nemurire sunt acelea care prețuiesc puțin corpul după moartea lui. Cinstirea arătată morților depinde cu totul de reprezentarea nemuririi. Omul nu vrea ca natura să-şi exercite nemijlocit puterea asupra corpului neînsuflețit." (Hegel)

Infidel raționalismului său, Hegel în prelegerile sale de filosofie a istoriei, se lasă cuprins de nostalgie. Atunci când evocă splendoarea civilizațiilor antice, filosofia sa se transformă într-o elegie prin care îşi exprimă regretul dispariției vechilor civilizații. Însăşi ideea de schimbare, care implică alternanța edificării şi a nimicirii, îi trezeşte o profundă mâhnire. „Înțelegerea acestei schimbări, în latura sa negativă, o dobândim privind mai îndeaproape rămăşițele a ceea ce a fost cândva măreție. Care creator rătăcind prin ruinile Cartaginei, Palmirei, Persepolisului, sau Romei nu se lasă dus de gândul vremelniciei imperiilor şi oamenilor şi nu este cuprins de tristețe pentru ceea ce a fost cândva viață plină de sevă şi de bogăție? Tristețe care nu deplânge pierderile personale ori spulberarea țelurilor proprii, ci tristețea pentru prăbuşirea unor forme de viață omenească plină de strălucire şi cu o bogată cultură."[22]

În această meditație asupra ruinelor, Hegel se identifică acelui călător prin vestigiile lumilor trecute ce poartă cu sine doliul civilizațiilor moarte. S-ar putea crede că filosoful german se transpune într-un subiect abstract care contemplă spectacolul prăbuşirii civilizațiilor. În ciuda

[22] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei,* p.37.

acestei aparențe, Jacquest D'Hondt demonstrează, în lucrarea *Hegel secret,* că filosoful călător printre ruinele Cartaginei, Palmirei şi Persepolisului a existat în realitate, iar Hegel doar şi-a amintit de el. Acesta este Volney.

În 1791, Volney, istoric, filosof şi explorator întreprinzător a publicat lucrarea *Les Ruines. Méditation sur la Révolution des Empires,* carte care a cunoscut în Franța un mare succes. Anumite pasaje din opera lui Hegel sunt aduse de Jacquest D'Hondt în sprijinul ipotezei cunoaşterii lucrării lui Volney de către Hegel, cu toate că în *Prelegeri de filosofia istoriei* numele său este trecut sub tăcere.

Reîntors în Franța, Volney a strârnit admirația contemporanilor prin călătoria sa plină de riscuri în Orient. El a străbătut mai multe țări, studiind în special Siria şi Egiptul, astfel că ideile lui privind civilizațiile Orientului au dobândit autoritate, fiind însoțite de o bogată documentație. Pentru a se informa mai temeinic, a trăit un timp alături de localnici şi a adoptat provizoriu obiceiurile lor. Totuşi, el a comunicat publicului şi reflecții generale, bazate pe experiența sa excepțională de cunoscător direct al Orientului Mijlociu. O mare emoție a stârnit redarea contrastului dintre mizeria şi paragina Orientului şi vestigiile unui trecut plin de splendori ale culturii şi civilizației.

Volney este călătorul, iar Hegel rezumă un ansamblu de gânduri şi sentimente ale celebrului mason. „Am parcurs acest pământ pustiit; am vizitat aceste locuri care au fost teatrul atâtor splendori şi nu am văzut decât paragină şi singurătate. Am căutat vechile popoare şi operele lor, dar nu am văzut decât urma, asemănătoare celei pe care piciorul trecătorului o lasă în praf”[23]. Nu există dubiu că Hegel se gândeşte la Volney atunci când scrie despre dispariția celor mai înfloritoare şi mai puternice civilizații. *Ruinele* lui Volney îl emoționează pe raționalistul Hegel, abandonându-şi uneori principiile propriei sale filosofii. ”Acum iată – spune filosoful călător – ce mai rămâne din acest oraş puternic; un lugubru schelet! Iată ce rămâne dintr-o vastă dominație: o amintire obscură şi vană! Liniştea de mormânt s-a substituit freamătului piețelor publice, opulența unei cetăți a comerțului s-a prefăcut într-o sărăcie hidoasă. Palatele regale au devenit vizuini ale sălbăticiunilor. Turmele stau pe pragurile templelor, şi reptilele murdare sălăşluiesc în sanctuarele

[23] Volney, *Les Ruines ou méditation sur les révolution des empires,* Garnier Freres, Paris, p.8

zeilor. Ah! Cum a apus atâta glorie? Cum s-au nimicit atâtea edificii?... Deci aşa se spulberă imperiile şi popoarele."[24]

Aceste sumbre meditații asupra vremelniciei popoarelor, indivizilor şi civilizațiilor devin obsedante şi pentru Hegel. O oarbă fatalitate se joacă cu destinele lor. Totul este parcă nedrept. „Şi totuşi nu, spune Volney. Sunt decretele unei justiții celeste care se împlinesc. Un Dumnezeu misterios îşi impune judecățile sale incomprehensibile. Fără îndoială, el a aruncat contra acestui pământ o secretă anatemă; în răzbunarea națiilor trecute, el a aruncat blestemul asupra celor prezente. Dar cine poate sonda profunzimile divine?"[25] Hegel, depăşind melancolia în care îl aruncase Volney, va căuta să pătrundă tocmai aceste „profunzimi divine".

Abordând filosofic istoria, Hegel, la rândul său, se întreabă de ce au dispărut civilizațiile cele mai înfloritoare în care s-a obiectivat spiritul. El revine asupra ruinelor fiindcă existența lor este incompatibilă cu Providența. Pentru ce există atâtea ruine, atâtea distrugeri, atâta moarte? Pentru Hegel nu toate ruinele au aceeaşi semnificație. Civilizația greacă şi cea romană, după dispariția lor, au renăscut în alte civilizații, de aceea fiecare urmă materială rămasă este un semn al trecerii spiritului lumii. Există şi ruini cu totul dezolante, care continuă să dispară, spulberându-se ultimele vestigii ale unor lumi din care nimeni nu mai păstrează nimic, în contrast, de pildă, cu ruinele masive ale Egiptului. „Imperiul persan reprezintă un trecut din a cărui epocă de înflorire n-au mai rămas decât triste relicve. Cele mai frumoase şi bogate oraşe ale sale – Babilonu, Susa, Persepolis – au dispărut pe de-a-ntregul şi numai câteva ruine ne indică vechea lor aşezare. Chiar oraşele mai noi ale Persiei, Ispahan, Şiraz, s-au transformat pe jumătate în ruine, fără ca din ele să fi izvorât o viață nouă, aşa cum s-a întâmplat cu vechea Romă"[26]. Egiptul este „țara ruinelor prin excelență", depăşind prin dimensiuni tot ceea ce s-a păstra din Antichitate.

Filosofia lui Hegel este o tentativă de a împăca omul cu propria sa istorie. Ruinele, pe lângă multe alte lucruri, par a fi incompatibile cu raționalitatea. În momentul în care Hegel şi-a elaborat *Prelegerile de filosofia istoriei* s-a gândit neîndoielnic, la Volney, dar n-a urmat concluziile acestuia. Volney, precizează Jacquest D'Hont, n-a prezentat tabloul tragic al antichității prăbuşite decât pentru a scoate în evidență trăsăturile unui prezent „luminat". Ruinele sunt, în consecință simbolul

[24] Volney, *op. cit.,*p.7
[25] Volney, *op. cit.,*p. 11.
[26] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei,* ed. cit., p.191.

crimelor fanatismului, superstițiilor, despotismului. Ele apar ca sumbre vestigii ale unui trecut ce trebuie mai degrabă condamnat decât înțeles. Volney a opus ruinelor imaginea unui viitor rațional.

Filosoful german a respins această gândire partizană. El nu acceptă să rămână la fața întunecată şi tristă a schimbării, ci caută să facă din negativ, din „rău", un moment necesar şi rațional al istoriei. Orice construcție implică o destrucție sau, mai mult, numai o civilizație care se ridică pe ruinele alteia este cu adevărat superioară. Pot exista construcții megalitice intacte, dar ele nu se situează pe sensul istoriei, ci reprezintă un fel de drumuri închise definitiv.

Meditațiile lui Volney în fața ruinelor Orientului l-au dus la disperare în ceea ce priveşte prospera civilizație europeană. El se întreabă dacă nu cumva, vreodată, un călător solitar, asemenea lui, nu se va plimba printre ruine şi nu va plânge solitar pe cenuşa popoarelor şi pe amintirile măreției lor. Acest pesimism va fi depăşit de Hegel, fiind incompatibil cu filosofia pe care a elaborat-o pe un fundament raționalist. El face din ruine un semn al măreției spiritului. O civilizație în ruine este un spectacol sublim, atunci când este premisa naşterii unei alte lumi. Trebuie să te temi de ruini, doar aşa cum te temi de Dumnezeu. Ele sunt semnul spiritului şi al eliberării lui momentane de cătuşele materiei.

Astfel lacrimile vărsate de filosoful-călător pe ruinele Palmirei sunt lacrimi de bucurie. „Dar sentimentul lui Hegel nu va veni totdeauna să consacre total construcțiile sale teoretice. Nu se poate dansa pe toate ruinele ca pe cele ale Bastiliei"[27]. Hegel face din trecere un moment superior duratei. Vorbind despre fenicieni, el nu le găseşte nici o slăbiciune, şi nu impută nici un viciu acestor îndrăzneți navigatori. Ei au dispărut din istorie lăsând o palidă amintire şi câteva mormane de piatră. Hegel încearcă să demonstreze că pe lângă toate celelalte merite, cel mai mare constă în dispariția lor. El face să înceteze lamentațiile lui Volney. Civilizația persană constituie un alt exemplu de măreție a trecerii. Din Persia veche n-a mai rămas decât un câmp de ruine în fața cărora Hegel exultă. Ruinele persane sunt incomparabil mai demne de admirat decât construcțiile megalitice ale Indiei şi Chinei, tocmai fiindcă trecerea e superioară duratei. Trebuie să înlăturăm prejudecata – spune Hegel – potrivit căreia „durata ar reprezenta față de trecere ceva superior: munții

[27] Jacques D'Hont, *Hegel secret,* P.U.F.,1986, p.101.

nepieritori nu sunt superiori trandafirului ce-şi pierde repede petalele, răspândind parfumul în scurta sa viață."[28]

Pentru Hegel, istoria este o luptă a principiilor care redau strădania spiritului lumii de a-şi înfăptui conceptul său, libertatea. Dar nu există libertate dacât în măsura în care există şi conştiința libertății. În concepția filosofică despre istorie, filosoful german remarcă o desfăşurare a spiritului lumii de la Răsărit către Apus. Orientalii nu sunt liberi fiindcă nu au conştiina libertății proprii, ci numai cea a despotului. Ei ştiu că numai despotul e liber. În Grecia antică şi în Roma antică, *unii* oameni ştiu că sunt liberi, cetățenii. Numai popoarele din Apusul Europei au conştiința clară a libertății tuturor oamenilor, adică numai aici libertatea există conform conceptului ei.

Această viziune a primit numeroase critici.

Dacă „istoria universală este progresul în conştiința libertății", cum spune Hegel şi dacă limita superioară a acesteia a fost atinsă în Apus, atunci de ce tocmai acolo au avut loc cele mai mari răscoale, războaie şi revoluții? Tocmai în numele conştiinței acestei libertăți, ar răspunde Hegel. El a prezentat corect formele vieții politice ca element de suprastructură constituită pe avatarele succesive ale spiritului lumii. Un asemenea mod de punere a problemei nu-l împiedică să explice, uneori în detaliu, cum fiecare suprastructură a fost la timpul său creată de activitatea umană. Chiar acest enigmatic spirit al lumii, atunci când se referă la lumea istoriei, nu la cea cosmică, este conceput ca produs al gândirii şi acțiuneii oamenilor. Când o instituție nu mai corespunde nevoilor spiritului nou, se va institui o suprastructură nouă, adecvată schimbărilor corespunzătoare etapei pe care o parcurge conceptul libertății spre propria sa realizare. Prin urmare, baza istoriei universale este principiul spiritului dar acesta nu este neuman, de esență supranaturală, ci produs de activitatea oamenilor, mai cu seamă de cea spirituală.

Spiritul lumii, în mersul său necesar spre autorealizare, până la completa înfăptuire a conceptului său, când devine spirit absolut, se foloseşte de anumiți oameni care întruchipează principiul spiritual dominant al unei epoci. Atunci când principiul cel nou îl învinge pe cel vechi, individul care a întruchipat noul nu este o figură importantă a filosofiei, ci o personalitate istorică universală.

[28] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei,* ed.cit., p.214.

În cursurile sale de la Berlin, Hegel alege vechile civilizații pentru a explica ce înseamnă *spiritul lumii* şi pentru a descrie instituțiile golite de spirit care vestesc transformarea în ruine a unor civilizații ce păreau fără de moarte. Cu toate că istoria contemporană, mai cu seamă cea a Franței, îi putea servi ca model pentru explicarea decăderii unei lumi politice şi culturale, Hegel se refugiază în lumea antică. El le vorbeşte studenților despre zdruncinarea realității substanțiale a unei nații prin critică intelectuală şi evocă Grecia şi pe Socrate. Această substituire de exemple sugerează şi ideea că toate civilizațiile sucombă în aceeaşi manieră, că după o unică lege se prăbuşesc şi *polis*-ul grec şi monarhia franceză. Puțin câte puțin, spiritul se retrage din instituțiile pe care le-a însuflețit o vreme şi, ca la despărțirea sufletului de trup, se produce moartea lor. Când oamenii încep să reflecteze asupra temeiurilor civilizației lor este semnul unei agonii. Până atunci ei trăiau în cultura lor într-un mod inconştient, dar tocmai prin aceasta, total, în statul lor, în instituțiile lor, identificându-se acestora. În perioadele de declin, indivizii iau distanță față de toate acestea, reflectează asupra lor, emit judecăți critice.

În viziunea lui Hegel, reflecția asupra sinelui şi asupra temeiurilor celor mai adânci ale culturii sunt asociate cu decăderea. Forța unei civilizații se manifestă atunci când indivizii trăiesc într-un fel de *unio mystica* în spiritul poporului lor. Reflecția asupra acestui spirit este posibilă numai atunci când unitatea sa originară se sparge. În domeniul spiritului rațiunea critică este ucigaşă.

Dar Hegel nu se opreşte niciodată numai la acest aspect negativ. De câte ori o mare civilizație cade în ruine, de atâtea ori se ridică una şi mai viguroasă. Pulverizarea unității spirituale într-o mulțime de atomi este urmată de o nouă unitate. Spiritul este nemuritor. El îşi aruncă un veşmânt uzat şi se împodobeşte ca altul nou.

Ruinele sunt dovada de netăgăduit a existenței spiritului şi a trecerii lui la o nouă viață. Hegel, analizând fenomeul măreț al naşterii unei noi civilizații, abandonează definitiv nostalgiile inspirate de Volney şi devine din nou raționalist. Tot ce este real e rațional. Există evenimente şi personalități care au schimbat configurația spirituală a umanității şi care par a fi întâmplătoare. În realitate, spune Hegel, ele sunt expresia unei stricte necesități. Acest lucru îl demonstrează pe exempul lui Socrate şi al Atenei, dar poate fi generalizat.

2. Demonul socratic în viziunea lui Hegel

Pentru Hegel, ca şi pentru alți istorici ai filosofiei, Socrate reprezintă o apariție extraordinară pe scena lumii, iar demonul este unul din elementele care-l singularizează.

În viziunea lui Platon, această singularitate constă în contradicția frapantă dintre manifestarea exterioară şi interiorul acestei personalități. La Socrate se întâlneşte pe de o parte indiferența față de lucrurile exterioare, pe de altă parte o profunzime a reflecției asupra sinelui, până atunci necunoscută. Viața sa exterioară pare mai întâi extren de prozaică, însă ea se dovedeşte a fi manifestarea unei existențe sublime, ce nu se reduce complet la activitatea conştientă. În el însuşi a fost prezentă o voce divină.

Eduard Zeller remarcă faptul că având în vedere aceste două laturi ale personalității lui Socrate, mărturiile lui Xenofon şi cele ale lui Platon nu sunt incompatibile. Unul redă cu multă exactitate exteriorul prozaic, celălalt profunzimile sufletului.

Uneori Socrate se adânceşte în meditație, alteori se exprimă în formule care contrastează cu gândirea sa clară. Socrate nu a fost convins într-un mod general că se află în serviciul divinității ci a crezut efectiv că printr-o inspitație specială, proprie numai lui, cunoscută ca „demonul lui Socrate", divinitatea îşi manifestă voința. În antichitate cei mai mulți autori au văzut în această inspirație o relație directă a lui Socrate cu un zeul propriu. Această concepție a dominat până în epoca modernă, dar este evident că o asemenea interpretare a demonului socratic este o prejudecată. Ea nu poate fi susținută nici prin superstițiile răspândite în acel timp. Există şi autori care au văzut în *daimonion* o născocire deliberată a lui Socrate, pentru a se crea în jurul său o legendă. Alți autori au văzut în demon o altă ironie socratică, sau chiar forma supremă a ironiei.

Toate aceste interpretări sunt neconforme cu mărturiile lui Xenofon şi Platon privind viziunea lui lui Socrate despre demon. În *Dialoguri*, Socrate vorbeşte despre vocea demonului în termeni gravi şi îi atribuie un rol de prim ordin în viața sa. Din textele păstrate rezultă că Socrate avea

conştiința unei revelații divine, dar cum se produce ea nici Socrate, nici discipolii săi nu ştiu cu exactitate.

Această revelație se raportează întotdeuna la acțiuni particulare şi numai ca interdicție. Demonul îl împiedică pe filosof să facă un lucru sau să spună un anumit cuvânt. Subiectul asupra cărora demonul intervine sunt foarte diferite ca natură şi ca importanță. De pildă el interzice lui Socrate să ia parte la viața politică, dar se manifestă şi în împrejurări nesemnificative. Zeller constată că deşi demonul pare enigmatic pentru cititorul modern, el era familiar lui Socrate şi discipolilor lui. În mod cert, demonul ține de adâncurile irației ale sufletului, fiind astfel inexplicabil prin concepte. El este consultat atunci când rațiunea omenească nu mai are nici o putere. De exemplu, demonul nu intervine în cercetările filosofice unde rațiunea este suverană. Nicăieri nu se întâlneşete vreun precept moral sau vreun principiu ştiințific raportat de Socrate la demon.

Vocea demonului se aude numai în legătură cu un sentiment de maximă intensitate, care nu-şi găseşte suficiente temeiuri raționale. Socrate spune că a auzit demonul încă din copilărie şi l-a însoțit toată viața. Această aplecare asupra subiectiivității este deci o trăsătură naturală, o sensibilitate înnăscută a lui Socrate. Penru el a examina sufletul omenesc este o nevoie profundă, nu o preocupare aleatoare.

În viziunea lui Hegel „nu este îngăduit, când este vorba de acest faimos geniu al lui Socrate – bizarerie înşelătoare a închipuirii sale de care s-a flecărit atâta – , să ne treacă prin minte imaginea nui spirit protector, a unui înger etc., şi nici noțiunea de conştiință”[29]. Demonul este semnul particularității spiritului, aşa cum conceptul este semnul generalității sale, de aceea toate revelațiile demonice se referă numai la evenimente particulare şi accidentale.

Socrate face să se clatine conştiința naivă care trăieşte într-un perpetuu „de la sine înțeles”, prin readucerea conştiinței de sine la universalitatea gândirii, dar afirmă şi opusul acestei generalități prin vestitul demon. „Demonul lui Socrate este cealaltă latură, opusă generalității sale, cu totul necesară; după cum a devenit conştient de această generalitate, tot astfel el a devinit conştient de cealaltă latură, de individualitatea spiritului său. Conştiința pură a lui era desupra ambelor laturi.”[30] Demonul reprezintă o instanță străină, chiar dacă este situată în

[29] G.W.F. Hegel, *op.cit.,* p. 404.
[30] *Ibidem.*

subiectivitatea cea mai profunda a lui Socrate. El îndeplineşte rolul de oracol, chiar dacă este vorba de unul personal şi semnifică faptul că subiectivitatea încă nu este în întregime liberă, însă e pe cale de a se elibera.

Deseori grecii luau hotărâri capitale numai după consultarea oracolelor, căci subiectul, fie individual, fie colectivitate, nu are conştiința unei libertăți absolute, încât să ia hotărâri din sine însuşi. Oracolele sunt necesare pretutindeni unde lipseşte libertatea subiectivă. Xeofon spune că pentru Socrate acest oracol a fost demonul lui. Oracolul a fost o condiție importantă, dacă nu esențială, a conştiinței greceşti şi, tarnsfigurat, el se găseşte şi la Socrate. Libertatea grecilor era încă nelimitată de credința că ceea ce este esențial zeii au păstrat numai pentru ei. Decizia trebuie să se sprijine pe un element exterior. Demonul lui Socrate este încă acest element exterior, dar nu de o exterioritate totală, ci pe cale de a devni element constitutiv al subiectivității. El se află între natura exterioară a oracolului şi natura interioară a spiritului, aceasta din urmă latură fiind afirmată cu fermitate.

După opinia lui Hegel, Socrate corupe tineretul tocmai prin faptul că ”de la sine înțelesul” devenea problematic, ceea ce trecea nemijlocit valabil, nu avea sens decât în relație cu subiectul care gândeşte. Propagând principiul mijlocirii universalului prin gândire, Socrate, ca personalitate, a intrat în conflict nu numai cu nişte indivizi care nu-i împărtăşeau opiniile, ci şi cu spiritul poporului atenian, cu binele, adevărul şi celelalte valori ale acestuia. El a fost acuzat pe drept, condamnarea lui a fost *necesară* din punct de vedere al principiilor „de la sine înțelese” ale Atenei dar, din perspectiva noului spirit al cărui vestitor el a fost, tot drept ar fi fost ca el să nu fie condamnat.

Demonul lui Socrate, ca şi problematizarea în conştiința tinerilor a ceea ce trebuia să rămână neclintit tindeau la distrugerea spiritului grec. Era *necesar* ca Socrate să moară pentru ca Grecia să trăiască. Demonul este o altă zeitate dacât cele recunoscute de tradiție. El este un oracol subiectiv spre deosebire de cele aproape oficializate. „Socrate a lezat spiritul, viața morală a poporului său, şi această lezare este pedepsită. Dar Socrate este totodată eroul care are de partea sa dreptul, dreptul absolut al conştiinței care decide în ea însăşi. Întrucât acest principiu nou a venit în conflict cu spiritul poporului său, cu felul de a vedea existent, această reacție *trebuia* să se producă. Dar pedeapsa nu nimiceşte decât individul, nu şi principiul; spiritul poporului atenian nu s-a mai restabilit după rana pe care a primit-o, după suprimarea lui”[31]. Prin pedeapsă

[31] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei,* vol. I, ed. cit., p. 421.

este anulat individul, dar nu şi principiul nou care s-a afirmat prin el şi pe care atenienii nu puteau să-l împiedice de a se manifesta. Deşi principiul apărea ca proprietatea unui singur individ, el era al unei lumi noi, care-şi făcea apariția chiar în mijlocul celor care-l condamnaseră pe prevestitorul ei.

Mai târziu atenienii au regretat condamnarea lui Socrate, recunoscând grandoarea celui pedepsit cu moartea, şi mai ales faptul că principiul lui, inițial particular, pătrunsese deja în propriul lor spirit. În Socrate ei au condamnat ceea ce le era propriu. Însuşi poporul atenian ajunsese în acea perioadă a culturii sale la o contradicție cu sine. Acest lucru au presimțit grecii în Socrate şi au pedepsit propria lor rătăcire: „Socrate i-a apărut ca unul care n-a făcut nici o crimă, deoarce spiritul poporului este în general această conştiință care se reîntoarce din ceea ce este universal la sine. Aceasta constituie disoluția acestui popor, al cărui spirit va dispărea nu peste mult timp din lume; va dispărea însă în aşa fel încât din cenuşa lui se va înălța un spirit superior. Căci spiritul lumii s-a ridicat la nivelul conştiinței mai înalte."[32]

3. Semnificația morții lui Socrate

Şi în interpretarea lui Hegel, destinul lui Socrate este tragic, dar nu în sensul unei nenorociri oarecare, ci în sensul că cele două părți aflate în conflict sunt animate de principii spirituale la fel de justificate. O lume întreagă, cu spiritul ei întruchipat în conştiință, filosofie, poezie, mituri etc., se opune dispariției, în vreme ce alta nouă este pe cale de a răsări. Conflictul dintre cele două lumi este inevitabil. El ține de fenomenologia spiritului universal. Astfel tragedia filosofului care a fost condamnat la moarte pentru că introduce zei străini în cetate şi corupe tineretul, este tragedia Greciei antice.

Nu numai pentru Socrate tot ceea ce există este mijlocit prin gândire, dar şi pentru viitoare Atenă, prin tinerii „corupți". Un nou spirit îşi face apariția, opus moralității naive, redată cel mai bine prin cuvintele Antigonei lui Sofocle. „Eternele legi ale zeilor există şi nimeni nu ştie de unde au venit". Primul principiu care se aruncă în luptă este tocmai cel al spiritualității naive, care există asemeni naturii, dintotdeauna şi pentru totdeauna. El este justificat prin originea divină. Al doilea principiu este cel al subiectivității, al cunoaşterii şi al libertății, adică principiul rațiunii care va fi cel al filosofiei pentru toate timpurile care vor urma. Acestea sunt puterile adverse care se luptă, iar filosofia şi viața lui Socrate, cu

[32] *Ibidem,* p. 423.

care formează o unitate indestructibilă, sunt expresia acestui conflict inevitabil.

Împotriva „moralității naive", reprezentată de datinile cetății, Socrate vine cu idea lipsei de valoare a nemoijlocitului care trebuie să se justifice în fața gândirii. „Faptul că realitatea moralității obiective începuse să se clatine în spiritul poporului a devenit conştient în spiritul lui Socrate. El este atât de mare tocmai fiindcă îşi dădea seama de realitate, fiindcă a exprimat epoca sa"[33]. Faptul că omul nu poate învăța nimic, nici chiar virtutea, semnifică în cel mai înalt grad reducerea conştinței la sine, proces care va fi desăvârşit de Platon, după opinia luiHegel, cel mai mare socratic. De la exterioritatea conştiinței, la Ionieni, unde totul se putea învăța, spiritul ajunge la interioritatea conştiinței, prin Socrate, apoi prin Platon, unde nimic nu se poate învăța, nici măcar virtutea, dar nu în sensul că aceasta nu ar putea fi obiect al ştiinței , ci în sensul că Binele este conținut în însăşi natura spiritului omului. Acesta nu poate primi în mod pasiv nimic din afară, aşa cum primeşte ceara o formă oarecare, totul este cuprins în spiritul său, el numai *pare* că învață când, în realitate, îşi aminteşte numai. Deci nu conştiința goală este cea în care sălăşluiesc adevărul şi binele ci gândirea plină de conținut. O contemplare exterioară nu e decât un impuls pentru dezvoltarea spiritului însuşi. „Potrivit principiului socratic, nimic nu are valoare pentru om, nimic nu este adevărat pentru el decât ceea ce a primit atestarea spiritului"[34]. Acest principiu nu este identic cu cel al sofiştilor, care legau cugetarea de interioritatea accidentală, ci Socrate opune sofiştilor universalitatea gândirii. Subiectivitatea socratică este, în mod paradoxal, una obiectivă, una a conceptului universal. Omul este măsura tuturor lucrurilor dar numai prin gândire. Universalul gândirii înlocuieşte astfel subiectivitatea accidentală a sofiştilor.

În viziunea filosofiei spiritului a lui Hegel, Socrate este tipul eroului care recunoaşte în chip conştient principiul mai înalt al spiritului, îl exprimă şi face adepți. Principiul lumii elene nu numai că nu putea suporta principiul reflexiei subiective, care apăruse, ca un factor distructiv, dar obliga atenienii să reacționeze ca față de o crimă. Prin mijlocirea personalităților de tipul lui Socrate se nasc în istoria universală epocile noi. Eroii rațiunii şi ai istoriei apar ca răzvrătiți împotriva unei ordini pentru încălcarea căreia trebuie condamnați.

Momentele de schimbare radicală a lumii sunt întotdeauna dramatice. Fundamentele moralei, politicii, ştiinței şi religiei ce păreau

[33] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei,* vol. I, ed.cit., p. 392.
[34] *Ibidem*, p. 389.

absolute se clatină şi, în cele din urmă, sunt înlocuite cu altele, dar în faza de trecere nimeni nu mai ştie cu certitudine ce-i rațional şi nerațional, just şi injust, bine şi rău. De regulă, individul care conştientizează principiul cel nou, sfârşeşte prin a fi zdrobit, dar, aşa cum s-a întâmplat cu subiectivitatea reflexivă socratică, principiul cel nou se răzbună, îl înfrânge şi-l înmormântează pe cel vechi. Cu aceasta o întreagă lume dispare în pulberea istoriei.

Statul atenian a mai dăinuit mult timp, dar spiritul atenian a devenit în curând altul. „Cunoaşterea a atras după sine căderea în păcat, dar tot ea posedă principiul mântuirii. Aşadar ceea ce pentru ceilalți a însemnat numai ruină a fost pentru Socrate (fiind principiu al cunoaşterii) şi principiul care a conținut în el salvarea. Dezvoltarea acestui principiu este întreaga istorie ulterioară”[35].

[35] G.W.F.Hegel, *op.cit.,* p. 424.

Arthur Schopenhauer

1. Lumea ca voință şi reprezentare

Filosofia lui Schopenhauer (1788 – 1860), expusă esențialmente în celebra lucrare *Die Welt als Wille und Vorstellung*, poate fi redusă la două teze: *lumea este reprezentare* şi *lumea este voință*. Că lumea este reprezentare, nu mai constituia, în epocă, o noutate, Kant o demonstrase într-un mod categoric, iar Schopenhauer, pe această latură, nu face dacât să repete doctrina kantiană. Cititorul lui Schopenhauer trebuie să înțeleagă mai ales că lumea este *voință*. De ce? Fiindcă voința este partea veşnică din om, iar intelectul, corelatul necesar al reprezentării, este latura sa vremelnică.

Arthur Schopenhauer, 1788–1860.

Straniul pesimism al lui Schopenhauer izvorăşte din preaplinul existenței sale. Filosoful german postulează *voința* ca principiu al lumii fiindcă iubeşte eternitatea. „Moartea – spune el – este adevăratul geniu inspirator, sau Musagetul filosofiei. Fără ea este puțin probabil că s-ar fi filosofat vreodată." Dar nu trebuie să luăm cuvintele lui Schopenhauer în litera lor. Eu cred că nu moartea, ci opusul ei, *nemurirea* este geniul inspirator al filosofiei, inclusiv al pesimismului sistematic schopenhaurian. Şi nu numai că nemurirea este cea care patronează muzele, ci este unica muză în grațiile căreia au intrat toți cei care au edificat marile opere ale filosofiei universale.

Schopenhauer însuşi recunoaşte că ideea lumii ca reprezentare cu care se deschide *Die Welt als Wille und Vorstellung* nu este nouă. Descartes, Berkley, Kant precum şi şcolile filosofice indiene recunoscuseră acest principiu fundamental. În al doilea rând, „lumea este reprezentarea mea" este un enunț evident pentru orice om care începe să filosofeze. O minimă reflecție pune în evidență faptul că nu există nici

soare, nici pământ, ci numai un ochi care vede lumina soarelui, numai o mână care atinge pământul. Obiectul nu există, deci, decât ca un corelat al subiectului. Nici un adevăr nu este mai sigur decât acesta. În al treilea rând, ”lumea este reprezentarea mea” este o unilateralitate şi o abstracție similară celor din ştiințele naturii. Numai că filosoful trebuie să aibă şi el conştiința acestei unilateralități, utilă doar într-o primă fază a cercetării.

Toată opera lui Schopenhauer este stăbătută, cum am arătat, de două teze fundamentale: „lumea este reprezentare” şi „lumea este voință”. Stau, oare acestea în cumpănă? Luând în seamă argumentele şi numărul de pagini destinate fiecăreia, s-ar părea că da. Dar în biografia spirituală secretă a lui Atrhur Schopenhauer una dintre cele două idei, nu numai că are o mare greutate, dar înseamnă totul. „Lumea este voință”, acesta este unicul enunț cu adevărat important din tot sistemul. Reprezentarea e doar un mod de a demonstra sau de a trezi în cititor sentimentul că principiul universal este voința. Schopenhauer însuşi spune că prima teză s-ar putea să ne lase indiferenți, nu numai fiindcă ea este binecunoscută de Berkeley şi de ceilalți idealişti, ci pentru că ea ține de obiectivitatea ştiințifică, făcând parte din categoria adevărurilor care au darul să te emoționeze.

Nu acelaşi lucru se poate spune despre cea de-a doua teză. De ea nu ne mai putem apropia cu indiferență sau mânați de simpla curiozitate de a cunoaşte. Cu atât mai mult, n-o putem ignora. „Lumea este voința mea” este un enunț care exprimă un adevăr grav, în măsură să-l pună pe gânduri, dacă nu chiar să-l facă să tremure, pe fiecare.

Lumea este reprezentare, reprezentarea este a unui subiect, subiectul este voință, iar voința este substratul nemuritor al omului şi al lucrurilor. Aceasta este coloana de suport a filosofiei lui Schopenhauer. „Când ne adâncim în contemplarea imensității universului în spațiu şi timp, când medităm la infinitatea secolelor tecute şi viitoare – sau, de asemenea, când cerul înstelat înfățişează privirii lumi nenumărate iar inteligența concepe astfel întinderea nesfârşită a universului, – ne simțim devenind mai mici, avem sentimentul că în calitate de individ, de corp însuflețit, ca fenomen trecător al voinței, pierim ca o picătură într-un ocean. Dar, în acelaşi timp, contra acestei fantome a propriului neant, contra acestei născociri imposibile, se trezeşte în noi conştiința imediată că toate aceste lumi nu au existență decât în reprezentarea noastră, că ele nu sunt decât modificări ale subiectului etern al cunoaşterii; şi că acest subiect suntem noi înşine, de îndată ce ne descotorosim de

individualitate, şi că în această ipostază noi suntem suportul necesar, condiția tuturor acestor lumi şi tuturor acestor veacuri. Imensitatea lumii, care ne înspăimânta, se află acum în noi; noi nu depindem deloc de ea, fiindcă ea depinde de noi"[36]. Subiectul este fundamentul lumii perceptibile, al obiectului care nu există decât prin subiect. Fiecare om este subiect, dar numai în procesul cognitiv. În rest, el este un obiect, printre alte obiecte, adică o reprezentare, alături de altele, supuse toate spațiului, timpului şi cauzalității. Ca subiect epistemic, însă, el transcende aceste forme ale lumii sensibile, lume pătată de vremelnicie şi de moarte.

Lumea ca reprezentare are două laturi esențiale, necesare şi inseparabile: subiectul şi obiectul. Dacă primul dispare, al doilea, de asemenea, piere fiindcă cei doi termeni nu au sens decât unul prin celălalt. Acolo unde se sfârşeşte subiectul, începe obiectul, şi invers. Relația intimă dintre cele două laturi se poate vedea mai clar în faptul că formele generale şi necesare ale tuturor obiectelor, spațiul, timpul şi cauzalitatea, pot fi găsite şi recunoscute cercetând subiectul, fără a recurge la obiectul însuşi. În limbajul lui Kant, se poate spune că ele sunt cunoscute *a priori.*

Aşa cum într-un mod general, obiectul nu există decât pentru subiect, ca reprezentare, fiecare clasă specială de reprezentări există în subiect pentru o destinație particulară, numită facultate de cunoaştere (ein Erkenntnissvermögen). Corelativul subiectiv al spațiului şi timpului, ca forme pure, a fost numit de Kant sensibilitate pură (reine Sinnlichkeit). Schopenhauer păstrează această terminologie. Corelativul subiectiv al cauzalității – sau al materiei – este intelectul. A cunoaşte cauzal este singura funcție a acestei facultăți şi singura sa forță. Dar aceasta este o forță uriaşă. Lumea materială sau cauzală nu există decât pentru intelect.

Eroarea existenței unei lumi obiective, situate în afara reprezentării intelectului a provocat disputa absurdă, după opinia lui Schopenhauer, dintre materialism şi idealism. Ambele orientări sunt dogmatice, numai că idealismul, cel al lui Fichte, de pildă, face din obiect efectul subiectului, în vreme ce materialismul consideră subiectul un efect al obiectului. Dar cum între obiect şi subiect nu există nici o relație bazată pe principiul cauzalității, nici una dintre cele două teze fundamentale n-a putut fi vreodată dovedită. Iar scepticismul a ieşit de fiecare dată victorios.

[36] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, în *Sämtliche Werke,* Brockhaus, Leipzig,1938,ester Band, pp.242-243.

Întreaga lume materială este şi rămâne reprezentare, având ca presupoziție esențială subiectul, sau, în termeni kantieni, lumea materială are o idealitate transcendentală. Cu toate acestea, ea nu este, nici în viziunea lui Schopenhauer, himeră sau iluzie, fiindcă idealitatea transcendentală presupune realitatea empirică a fenomenelor înlănțuite prin cauză şi efect. Şi animalele sunt dotate cu intelect, adică trăiesc într-o lume materială pe care o percep şi-n care acționează. Intelectul este comun omului şi animalului, ca şi lumea spațio-temporală în care viețuiesc.

Tot de la Kant preia Schopenhauer distincția dintre intelect şi rațiune, precum şi pe cea dintre rațiunea teoretică şi rațiunea practică. Ceea ce rațiunea recunoaşte cu exactitate se numeşte *adevăr,* iar ceea ce intelectul recunoaşte exact este *realitatea,* adică trecerea de la cauză la efect. Opusul adevărului este eroarea sau falsul, adică o decepție a rațiunii. Opusul realității este iluzia, adică o decepție a intelectului.

Dacă intelectul este comun omului şi animalului, rațiunea este specific umană. Limbajul este mijlocul indispensabil al ei, de aceea în greacă şi în italină rațiunea este desemnată prin acelaşi cuvânt: *logos* şi *il discorso.* Termenul german *Vernunft* provine din *vernnehmen* care înseamnă a lua un interogatoriu, o comunicare a gândurilor prin limbaj. Poziția omului rațional față de cea a ființelor înzestrate doar cu intelect seamănă cu cea a navigatorului care călătoreşte orientându-se după hartă, busolă şi sextant şi care ştie în ce punct al oceanului se află, față de membrii echipajului său care, în ignoranța lor, nu văd decât cerul şi valurile. Omul trăieşte, spune Schopenhauer, o viață dublă, *in abstracto*, alături de cea *in concreto.* În prima, el se ridică deasupra furtunilor vieții şi a furiei prezentului. El trebuie să acționeze, să sufere, să moară ca şi celelelte ființe vii, dar viața sa abstractă este infinitul orizont al reflecției calme asupra sa şi asupra lumii în care trăieşte. În viața abstractă el posedă şi conturul, la scară redusă al vieții concrete. Aici, în abstracția reflecției, toate preocupările cotidiene şi tot zbuciumul devine incolore şi, pentru moment, străine lui, fiindcă devine un simplu spectator.

Când se retrage în meditație, omul seamănă cu un actor care şi-a sfârşit rolul şi se aşează printre ceilalți spectatori spre a viziona restul spectacolului. Din locul său priveşte cu detaşare evenimentele ce se derulează pe scenă, fie chiar şi pregătirile propriei sale morți. Apoi el se reîntoarce la teatru, reintră în spectacol, şi începe să acționeze şi să sufere, aşa cum a văzut deja în dramă.

Această existență dublă, pe care rațiunea o presupune, conferă omului acel sânge rece cu care întâmpină liniştit evenimentele prevăzute şi recunoscute ca necesare, sau execută cu propriile sale mâini lucrurile cele mai terifiante precum sinuciderea, pedeapsa cu moartea etc. De asemenea el întreprinde uneori acte contra cărora întreaga sa natură animală se revoltă.

Pretutindeni unde actele sunt dirijate de rațiune se manifestă funcția practică a cesteia. Numai că, spune Schopenhauer, a acționa rațional şi a acționa virtuos sunt lucruri foarte diferite. Rațiunea se poate asocia şi cu binele, dar şi cu răul, conferind ambelor o intensitate sporită. Ea poate servi atât realizarea metodică a unui nobil proiect, cât şi fapta indezirabilă. Aceasta rezultă din natura sa feminină, care are darul concepției şi al gestației, dar nu şi pe cel de a crea prin ea însăşi. Rațiunea nu poate da decât după ce a primit, fiindcă prin sine nu posedă nimic.

Punctul cel mai înalt pe care-l atinge rațiunea pe latura sa practică este idealul reprezentat de înțeleptul şcolii stoice. „Morala stoică, la origine nu este esențialmente o doctrină a virtuții ci, pur şi simplu, o culegere de precepte de a trăi conform rațiunii şi al cărei scop este fericirea dată de liniştea spiritului. Conduita virtuasă nu se recunoaşte, ca să zic aşa, decât accidental, ca mijloc, nu ca scop”[37]. Etica stoică, în esența şi principiile ei, este radical diferită de doctrinele morale care conduc la virtute, precum preceptele *Vedelor,* platonismului, creştinismului, kantianismului. Scopul moralei stoice este fericirea, dar ea este sinonimă cu pacea interioară şi calmul spiritului, cu *ataraxia,* care, la rândul ei, nu poate fi dobândită decât prin virtute. De aceea virtutea este binele suprem.

În viziunea lui Schopenhauer, la originea moralei stoice se află întrebarea: oare rațiunea, acest privilegiu al omului, care-l fereşte de nenorocirile mai mici, în mod indirect, printr-o conduită corespunzătoare, n-ar putea să-l sustragă direct, adică prin simpla cunoaştere, de la suferințele şi necazurile de tot felul care-i umplu existența? Se crede că folosirea corectă a rațiunii l-ar putea ridica pe om deasupra tuturor acestor mizerii şi l-ar putea face invulnerabil. Pentru Stoici, toată suferința provine din dezechilibrul dintre ceea ce pretindem şi sperăm şi ceea ce ne poate fi acordat prin firea lucrurilor. Dar această disproporție nu există decât în cunoaştere şi ar putea fi suprimată printr-o reflecție adecvată. De

[37] *Ibidem,* p.103.

câte ori un om îşi pierde calmul sufletului şi se lasă cuprins de mânie sau descurajre dovedeşte, prin acestea, că găseşte lucrurile altfel decât a sperat, prin urmare, că se află în eroare, că nu cunoaşte exact lumea şi viața. El nu a făcut uz de rațiune în mod adecvat, de aceea natura însuflețită şi neînsuflețită îi este potrivnică. Astfel toate marile bucurii şi dureri provin din eroare şi din iluzie. Suferința vine când vălul iluziei se ridică. Prin urmare toate pasiunile rezultă dintr-o insuficientă cunoaştere a realității. Înțeleptul rămâne înrt-un calm imperturbabil. Dintr-o asemenea persepectivă trebuie înțeleasă maxima lui Epictet. „Există printre realitățile care ne stau în față, unele în puterea noastră şi altele independente de voința şi puterea noastră .(...) Dacă vei îndepărta de tine numai pe acelea care, prin natura lor, sunt în puterea ta, nu vei întâmpina nimic declanşator de aversiune. Dacă, însă, vrei să înlături boala, moartea sau sărăcia, te vei cufunda în nenorocire”[38].

Arthur Schopenhauer consideră că etica stoică este realmente o admirabilă tentativă de a face din rațiune un mijloc de salvare din valurile vieții şi ale morții.Rațiunea este unicul drum către fericire. De pildă, înțeleptul ştie că ideea nonexistenței este cea care face moartea atât de înspăimântătoare, însă, cum spunea Epicur, este absurd să crezi că nonexistența este un rău, fiindcă atât timp cât noi suntem, moartea nu există, iar când vine moartea nu o mai percepem în nici un fel.

Stoicii au exercitat o extraordinară influență asupra concepției lui Schopenhauer, dar cele două doctrine etice sunt, în esență, profund diferite. Pentru Schopenhauer fericirea şi voința de a trăi sunt incompatibile. O demonstrează şi expresia *seeliges Leben*, des folosită în limba germană pentru a desemna viața fericită, expresie care *mot à mot* înseamnă *viață sufletească.*

Morala stoică, fondată pe rațiune, are şi ea contradicțiile sale. Stoicii sunt obligați, pentru a trăi fericiți – fiindcă fericirea este totdeauna scopul moralei lor – , de a introduce un precept care recomandă sinuciderea, fiind asemănători despoților orientali care printre obiectele de lux aveau mereu şi un flacon de otravă. Acest precept ar trebui aplicat în cazul în care suferințele fizice, pe care nu le pot înlătura prin raționament, devin excesive şi fac imposibilă fericirea, scopul moralei stoice. În acest caz moartea voluntară este un mijloc ce trebuie folosit spre a pune capăt durerilor. Etica stoică, în privința sinuciderii, este în contradicție cu

[38] Epictet, *Manualul,* Editura Minerva, Bucureşti, 1977, pp.5-7.

celelalte mari doctrine morale, care au ca scop virtutea pentru ea însăşi, cu preţul oricărei suferinţe, şi care nu admit să-ţi iei singur viaţa atunci când nu o mai poţi îndura. Dar nici una dintre aceste şcoli nu au putut exprima veritabila cauză pentru care sinuciderea este condamnabilă. Prin *voinţă*, Schopenhauer va da un temei raţional acestei respingeri.

Oricare cititor al *Lumii ca voinţă şi reprezentare* poate sesiza cu uşurinţă că *voinţa* este elementul în jurul căruia gravitează restul. Să ne întrebăm, încă o dată, de ce tocmai *voinţa*? Ce se petrece în „biografia intimă" a lui Schopenhauer când pune atâta patos când este vorba de voinţă? Să repetăm şi răspunsul: *nemurirea.* Iniţierea în tainele voinţei, este totuna cu iniţierea în tainele nemuririi. Aceeaşi sete de viaţă, mergând până la setea de eternitate, de care vorbea Miguel de Unamuno, se manifestă şi-n sufletul lui Schopenhauer, speriat şi el mai mult de nefiinţa absolută decât de infern. Atunci când scrie că nimeni n-ar mai vrea să mai ia viaţa de la început când a ajuns la amurgul vieţii, poate că este sincer. Viaţa aceasta este rea fiindcă este mizerabil de scurtă. Acest lucru nu-l ştie şi nici nu-l poate înţelege tânărul care are impresia că-n faţă i se deschide un viitor fără sfârşit, dar îl constată dureros cel care a ajuns la capătul vieţii şi simte că n-a trăit decât o clipă. Arthur Schopenhauer are sufletul sinucigaşului pe care-l descrie în partea finală a volumului întâi al cărţii sale fundamentale: este în el o sete nebună de viaţă, o poftă imensă pe care scurta existenţă ce-i este hărăzită omului nu-l poate satisface. Şi atunci îşi descarcă toată furia pe ea şi o zugrăveşte în cele mai sumbre culori, apoi caută cu înfrigurare o cale de salvare.

Pentru aceasta preia tot de la Kant distincţia dintre lucru în sine şi fenomen. Spaţiul şi timpul introduc în lumea fenomenală pluralitatea, în timp ce lucrul în sine, care la Schopenhauer este *Voinţa,* este situat în afara timpului, spaţiului şi cauzalităţii. Prin urmare, Voinţa este unică şi indivizibilă. Nu există o mică parte din ea în piatră, şi o mare parte în om. Raportul parte-întreg este unul spaţial şi nu are nici o semnificaţie în afara formelor *a priroi* ale subiectului. Voinţa se manifestă în întregime într-un lucru, ca şi în milioane de alte lucruri. Astfel, consideră Schopenhauer, se poate spune că dacă, prin absurd, un singur lucru ar fi nimicit în întregime, lumea întreagă ar pieri o dată cu el.

Dacă pentru subiectul cunoscător propriul său corp ar fi numai o reprezenare sau un lucru alături de altele, atunci acţiunile şi mişcările corpului i-ar rămâne cu totul străine dacă n-ar fi concepute şi într-o cu

totul altă manieră. Cheia dezlegării enigmei este cuvântul *voință.* "Toate actele reale ale voinței subiectului sunt în acelaşi timp mişcări ale corpului; el nu poate să voiască efectiv, fără o mişcare a corpului. Actul voinței şi acțiunea corpului nu sunt două stări diferite, cunoscute obiectiv şi reunite prin principiul cauzalității, fiindcă ele nu se găsesc în raport de cauză şi efect, ci sunt unul şi acelaşi lucru care ne este dat în două moduri diferite, o dată nemijlocit altă dată în refleție. Acțiunea corpului nu este decât actul obiectivat, adică devenit perceptibil în intuiția sensibilă, al voinței.(...) Întregul corp nu este decât voința obiectivată, adică devenită reprezentare"[39]. Orice voință care priveşte viitorul nu este veritabilă, ci o operație a rațiunii care reflectează la ce vom voi într-un anumit caz. Voința nu cunoaşte decât prezentul. „A voi şi a acționa nu sunt separate decât în reflecție; în realitate ele sunt una. Orice act veritabil, efectiv, al voinței este totodată manifestat printr-o acțiune a corpului"[40].

Că omul este nu numai reprezentare ci şi *voință* nu e o demonstrație propriu zisă, ci mai mult o constatare. Prin analogie, Schopenhauer va încerca să demonstreze că totul este voință. „Până în prezent s-a redus conceptul de *voință* la cel de *forță*; dimpotrivă eu subsumez conceptul de *forță* celui de *voință.* Nu trebuie să se creadă că este o dispută la nivelul cuvintelor, sau că problema este lipsită de interes. Din contra, ea este de o importanță capitală. Căci conceptul de *forță,* ca toate celelalte concepte, are ca fundament intuiția lumii materiale, adică fenomenul, reprezentarea (...) Dimpotrivă, conceptul de *voință* este singurul, dintre toate conceptele posibile, care nu-şi are originea în fenomen, în pura reprezentare intuitivă, ci în noi înşine, în conştiința imediată, acolo unde îşi recunoaşte propria sa esență, direct, sub nici o formă *a priori* a subiectului, nici chiar sub cea de subiect, fiindcă aici subiectul şi obiectul coincid"[41].

Ca lucru în sine, voința este complet diferită de fenomen şi independentă de toate condițiile fenomenale. „Ea ignoră pluralitatea, care nu există şi nu este posibilă decât în spațiu şi timp. Din această perspectivă, voi numi de aici înainte aceste două ultime forme cu sintagma *principiul individuației,* împrumutând expresia de la vechea scolastică"[42]. Voința este liberă, neavând cauză, fiindcă principiul individuației este forma generală numai a fenomenelor. Ştiințele

[39] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* ed. cit., p.119.
[40] *Ibidem,* p. 120.
[41] *Ibidem,* p.133.
[42] *Ibidem,* p.134.

particulare descoperă legi care guvernează materia, electricitatea etc., dar aceste forțe luate în sine rămân mereu un fel de *qualitates oculte.* Dincolo de ele se află un principiu metafizic: *voința*.

Pentru că ea se află întreagă într-un lucru oarecare, ca şi întreg universul, extensiunea infinită nu aparține dacât fenomenului. Rezultă că pentru a dobândi veritabila cunoaştere nu este necesar să cutreierăm universul fără margini. Din acest punct de vedere, întregul cosmos se află „în degetul cel mic", de care vorbea Eminescu, atunci când îl evoca pe „bătrânul dascăl". Arhtur Schopenhauer pune voința ca principiu metafizic al existenței fiindcă prin ea poate dovedi cel mai bine că omul este „de rasă divină", că el însuşi este un fel de Dumnezeu, creator de lume. Acesta este şi sensul afirmației categorice „ lumea este reprezentarea mea", ce conduce spre un alt enunț la fel de categoric: "Lumea este voința mea". Prin urmare eul fiind totul, este pentru totdeauna, este nemuritor, asemeni divinității. Are loc, la fel ca şi la Platon, o identificare dintre uman şi divin întru nemurire. Este, de fapt, sentimentul pe care-l exprimă marele mistic Angelus Silesius, pe care-l citează Schopenhauer. „Eu ştiu că fără mine Dumnezeu nu poate trăi nici măcar o clipă. Fiind eu nimicit, în mod necesar el trebuie să părăsească spiritul."

După opinia lui Schopenhauer, nu numai că voința este liberă, ci şi omnipotentă. Ea este cea care creează lumea, sau mai bine spus, voința şi lumea sunt unul şi acelaşi lucru. În afara voinței nimic nu poate exista. Considerată în deplina ei autonomie, ea este inconştientă. Este o simplă tendință oarbă şi ireziestibilă ce se manifesctă în tot universul, atât în materia neînsuflețită, cât şi în viața umană şi în spiritul său. Lumea sensibilă este imaginea cosmică a voinței, sau obiectivarea sa. Singurul lucru ce ține loc de aspirație pentru voință este viața. Este un pleonasm, precizează Schopenhauer, dacă în loc de *voință* folosim sintagma *voința de a trăi*. Voința este lucrul în sine, esența existenței, iar viața, fenomenul, lumea sensibilă nu sunt decât reflectarea voinței.

Viața are deci ca temei voința de a trăi şi tât timp cât aceasta se manifestă în noi, nu trebuie să ne temem nici când la orizont se arată moartea.

Experiența zilnică ne arată că indivizii se nasc şi mor, dar numai individul ca fenomen este supus morții. Numai partea din noi care este supusă principiului individuației este cea care intră în ciclul naşterii şi morții. În această ordine a lucrurilor, individul, fireşte, resimte viața ca pe un dar, iar moartea ca pe o intrare în neant. „Dar pentru cine priveşte, ca

mine, viața din punct de vedere filosofic, adică din perspectiva ideilor, nici voința, sau lucrul în sine al tuturor fenomenelor, nici subiectul epistemic, spectatorul tuturor acestor fenomene, nu sunt atinşi în nici un fel de naştere şi moarte. A se naşte şi a muri țin de fenomenul voinței, al cărei atribut esențial este de a apărea în lucrurile individuale, ce se manifestă fugitiv în spațiu şi timp. În sine, voința nu cunoaşte timp, dar se manifestă în această formă pentru a-şi putea obiectiva veritabila sa natură"[43].

Dincolo de fenomenalitatea naşterii şi a morții se află nemurirea. Eliberarea de principiul individuației are un scop bine determinat: saltul în nemurire. Filosofia lui Schopenhauer, ca şi cea a lui Platon, vizează imperisabilitatea sufletului omenesc. Într-o asemenea viziune, ornamentarea sacrofagelor la greci şi romani nu ține numai de artă sau de religie. Scenele cele mai animate au ca scop deturnarea gândirii celui care le priveşte de la moarte către viață. Dincolo de moartea individului ca individ, există o viață nemuritoare a cosmosului, cosmos care este doar fenomenul sau obiecticvarea voinței de a trăi. Forma acestui fenomen este dată de timp, spațiu şi cauzalitate. În virtutea acestora, individul este supus pieirii dar în conținutul său el este nemuritor, fiindcă este voința de a trăi. Aceasta transcende individul ca individ precum şi efemera sa viață.

Pentru a te elibera de teama de moarte trebuie, înainte de toate, să fii convins că *voința* este principiul metafizic al existenței, şi nu cunoaşte decât prezentul. Viitorul şi trecutul există numai pentru reflecție. Ele sunt simple abstracții. Nici un om nu a trăit în trecut şi nu va trăi în viitor. Numai prezentul este forma propriei vieți, formă pe care nimeni nu i-o poate răpi. Tot ce-a fost sau va fi este voința, restul rămâne un fel de joc de imagini ale unei conştiințe care visează. Pentru viață, prezentul este singurul real. Pentru ce, se întreabă Schopenhauer, sute de generații şi toți acei eroi şi înțelepți de odinioară, cufundați în negura trecutului, au dispărut în neant, în timp ce acest insignifiant *eu* există realmente? Pentru că prezentul este forma esențială şi inseparabilă a voinței. Esențialmente trecător, când este considerat empiric, el se prezintă unei viziuni metafizice, care străpunge principiul individuației, ca etern.

Prin urmare, este absurd să ne întrebăm despre trecutul de dinaintea vieții sau de viitorul de după moarte. Trebuie să recunoaştec că prezentul este singura formă sub care voința îşi apare sieşi. Acela care iubeşte existența în sine, cel care afirmă viața din toate puterile sale,

[43] *Ibidem,* p.324.

poate să o considere infinită. El înfrânge astfel teama de moarte, care nu are nici un temei real. Este o iluzie să concepi viața fără prezent. Ea seamănă, spune Schopenhauer, cu reprezentarea unui punct de pe globul terestru ca fiind „sus", iar opusul său, ca fiind „ jos". Fiecare leagă prezentul de propria sa individualitate, imaginându-şi că o dată cu el, tot prezentul dispare. Dar aşa cum fiecare punct al pământului este „sus", la fel prezentul este forma întregii vieți. Teama de moarte, adică teama de a fi smulşi din prezent, nu e mai bine fundamentată decât teama de a aluneca spre „josul" globului terestru, dintr-un punct situat „sus". Fiindcă voința nu cunoaşte decât prezentul, a te teme de moarte e ca şi cum soarele în amurg ar striga: „vai, iată că mă pierd în noaptea eternă".

Animalul trăieşte fără teama de moarte. Această tihnă este dată de simțământul apartenenței la natura însăşi şi al existenței imperisabile a esenței acesteia. Numai omul poartă în sine certitudinea abstractă a propriei sale morți dar, în mod straniu, această convingere nu-l linişteşte decât atunci când anumite circumstanțe îl lasă pradă imaginației. Reflecția este lipsită de vlagă față de puternica voce a naturii. Aproape nimeni nu are conştiința efectivă că trebuie să moară în întregime. Aşa se explică de ce dogma nemuririi personale a avut o asemenea extindere, la aproape toate popoarele şi epocile istorice, cu toate că dovezile pe care se sprijină au fost întotdeauna de neluat în seamă, în timp ce probele pentru teza contrară au fost numeroase şi clare.

În vreme ce animalul nu cunoaşte moartea, trăind în eternitatea acelei specii, la om, rațiunea a ajuns la certitudinea terifiantă a morții. Dar cum natura a creat pentru fiecare rău un remediu, sau cel puțin o compensație, la fel se întâmplă şi cu reflecția. Rațiunea a descoperit moartea, dar ea este cea care conduce la considerații metafizice consolatoare. Schopenhauer consideră că doctrinele religioase şi cele filosofice tind, în principal, spre acelaşi rezultat. Ele vor să fie, înainte de toate, antidotul pe care rațiunea trebuie să ni-l ofere contra certitudinii morții pe care ea însăşi ne-a dat-o.

Filosofia îşi atinge scopul atunci când cel care si-o însuşeşte este în stare să privească moartea drept în față, fără să se cutremure. Reflecția, departe de a fi sursa dragstei de viață, caută să o împiedice. Ea pune în evidență mizeriile vieții şi necesitatea mortificării trupului ca voință obiectivată. Când inteligența învinge, omul priveşte moartea" cu-n rece ochi de gheață". Dimpotrivă, când inteligența sucombă în luptă, omul doreşte viața cu orice preț şi se apără cu

înverşunare de moarte ca de cel mai mare rău. Toate paradoxurile privind moartea şi teama de moarte pot fi înlăturate dacă se consideră următoarele: 1) voința de a trăi este esența intimă a omului şi a universului, 2) în sine aceasta este inconştientă şi oarbă, 3) voința este principiul originar iar inteligența este derivată şi total străină celei dintâi, 4) inteligența este în luptă perpetuă cu voința de a trăi.

În concepția lui Schopenhauer, „voința de a trăi este sigură de viață", dar acest lucru nu are nimic comun cu dogma perenității sufletului, care e numai o arogantă presupoziție. Dorința individului comun de a dura la nesfârşit este vană, fiindcă numai o conştiință superioară se va salva prin însăşi negarea voinței de a trăi. Individul ca fenomen este perisabil, dar ca lucru în sine, ca voință, el este etrn. Pe de altă parte, numai ca fenomen el este distinct de alte lucruri. Ca lucru în sine el este una şi aceeaşi voință care se manifestă pretutindeni, iar moartea vine să spulbere iluzia ce separă spiritul său de spiritul universal. Aceasta este deci ideea nemuririi care se găseşte dincolo de orice suferință, fie ca un sentiment confuz, fie ca o idee clară expusă de diverse religii şi filosofii şi care fac suportabilă o viață otrăvită de gândul morții.

Ideea nemuririi, oricât de vag ar fi conturată în suflet, face ca toate ființele conştiente să trăiască în demnitate, ca şi cum moartea n-ar exista. Aceasta nu împiedică, însă, conştiința atunci când se află în fața morții de a încerca să se salveze prin toate căile posibile. Nu durerea e cea care ne face să ne temem de moarte, ci distrucția individualității. Cum individul este voință de a trăi obiectivată, întreaga sa ființă se revoltă contra morții.

Acolo unde sentimentul perenității lipseşte, rațiunea este cea care ridică conştiința la înălțimea de la care poate sesiza generalul în locul particularului. O cunoaştere filosofică a esenței lumii, precum cea a lui Schopenhauer este un mijloc de a pătrunde în eternitate. Fortificat de o asemenea filosofie, individul va privi moartea ca pe o aparență înşelătoare, ca pe o fantomă neputincioasă, menită să-i înspăimânte pe cei slabi, dar care n-are nici o putere asupra celui care ştie că este el însuşi voința a cărei obiectivare este lumea întreagă. O asemenea conştiință filosofică ştie că viața îi este asigurată pentru totdeauna, fiindcă numai *prezentul* este forma reală a voinței. Trecutul şi viitorul nu vor mai exista decât ca un zadarnic miraj. Prin filosofie, conştiința învinge timpul, păstrând din el doar prezentul.

Acest *etern prezent* ar trebui să reprezinte suprema fericire a omului dar, după Schopenhauer, el este sursa unui pesimism dus la extrem. Tocmai pentru că voința este oarbă, ea nu are nici un scop ultim, devenind astfel de nesuportat. Lumea ca reprezentare este supusă necesității absolute, lumea ca voință este cea a libertății absolute. Conceptul libertății este negativ, fiindcă el presupune numai lipsa necesității. Ca fenomen desăvârşit al voinței, omul se distinge de restul lucrurilor. El ajunge până a deveni, în reprezentare, o reflectare adecvată a esenței lumii.

Această oglindă fidelă a lumii este teoria Ideilor. Deci, voința ajunge, prin om, la o desăvârşită reflectare. Conştiința filosofică recunoaşte şi afirmă fără echivoc voința ca esență a întregii existențe. Dar rezultatul cel mai spectaculos al analizei lui Schopenhauer este următorul: în conştiința umană, voința se poate afirma sau nega. Prin om libertatea se coboară în lumea fenomenală. Conştiința este liberă, dar ca fenomen este temporală, deci supusă principiului individuației. Aceasta nu este doar un paradox, ci o teribilă luptă a conştiinței cu sine, care va duce fie la sinucidere, fie la ascetism şi sfințenie. Afirmarea sau negarea voinței de a trăi este problema hamletiană a filosofiei lui Schopenhauer.

2. Apriorismul suferinței

În *Lumea ca voință şi reprezentare* chinul existenței nu este un simplu prilej de declamație, dimpotrivă, se poate vorbi, în termeni kantieni, de un veritabil apriorism al suferinței. Aşa cum la Kant formele *a priori* ale intelectului erau necesare şi universale, la Schopenhauer suferința este necesară şi universală. Ea ține de esența însăşi a vieții. Când este vorba de un adevăr *a priori*, pesimismul şi optimismul nu mai au nici o semnificație. Ceea ce este necesar şi universal, adică rațional şi obiectiv, nu mai poate constitui obiect pentru morală.

Suferința de care vorbeşte Schopenhauer nu se revarsă asupra noastră din afară, ci fiecare poartă în sine izvorul său. Întotdeauna, se afirmă în *Lumea ca voință şi reprezentare*, căutăm în noi anumite cauze exterioare particulare, un pretext durerii care, în realitate, nu se desparte de noi nici o clipă. Omul este marcat de o lipsă esențială, pe care nimic şi nimeni nu o poate compensa definitiv. Viața este voință, voința este aspirație fără de scop, aspirația neîmplinită este suferință, suferința este perpetuă, iată esența raționamentului lui Schopenhauer.

Omul fiind voință de a trăi poartă în sine o mare şi unică durere care-l face să disprețuiască, atunci când a dobândit înțelepciunea, toate bucuriile şi toate suferințele accidentale.

Aşa cum stoicii se resemnau în fața lucrurilor care erau necesare şi care depăşeau puterile omului, Schopenhauer consideră că singura cale de eliberare de suferință este recunoaşterea necesității ei, recunoaşterea faptului că ea este esența vieții.

„Eforturile nesfârşite pentru înlăturarea suferinței au ca unic rezultat transformarea ei. Inițial ea se manifestă ca lipsă, ca nevoi diverse, ca preocupare pentru întreținerea vieții. Când toate acestea sunt satisfăcute, durerea se manifestă imediat sub alte mii de fețe, diversificându-se după vârstă şi împrejurări: instinct sexual, iubire pasionată, gelozie, boală etc. Şi dacă, în cele din urmă, nu găseşte altă formă de manifestare, îmbracă veşmântul sumbru al sațietății şi plictiselii, contra cărora se încearcă atunci toate mijloacele. Şi dacă, în sfârşit, îndepărtăm şi plictiseala, în locul ei îşi face apariția suferința în formele precedente şi ciclul se reia, fiindcă viața fiecărui om e o pendulare între suferință şi plictiseală”[44].

Pentru voința oarbă, ca principiu metafizic al lumii, nici un scop nu poate fi definit. În consecință ea este de nepotolit. Chiar şi între corpurile neînsuflețite se poate observa afinități care le antrenează într-o mişcare perpetuă. La plante, acest neastâmpăr al voinței este şi mai vizibil: sămânța, punctul final al evoluției plantei este, în acelaşi timp, şi cel inițial. Nicăieri nu se întrevede un scop ultim, nicăieri un punct de repaos. Pretutindeni diferitele forțe naturale şi forme organice îşi dispută spațiul şi materia în care se manifestă fiindcă fiecare posedă doar ceea ce smulge de la celelalte, întreținându-se permanent o încleştare pe viață şi moarte. Voința este cea care face astfel încât toate să fie atrase în viață „de un dor nemărginit”, cum spune Eminescu. Atunci când un obstacol se ridică în calea acestei aspirații la existență se naşte ceea ce Schopenhauer numeşte *suferință*. Suferința este universală fiindcă toate lucrurile universului aspiră la existență şi, în mod necesar, toate întâmpină obstacole.

Cu toate că este necesară şi universală, suferința devine manifestă în planul vieții omeneşti, acolo unde voința se afirmă cu putere. Ea creşte o dată cu gradul de conştiință, omul fiind prin excelență o ființă care

[44] *Ibidem,* p.371.

suferă fiindcă întruchipează obiectivitatea voinței de a trăi. În planul vieții omeneşti, de asemenea, suferința are diverse grade fiind mai intensă într-o conştiință mai lucidă, atingând profunzimea maximă în conştiința geniului.

Ca voință, omul nu trăieşe propriu-zis decât în prezent. Abstarcție făcând de consecințele posibile pentru prezent, viața sa trecută este definitiv închisă. Fiindcă trecutul este acea parte din viață care a murit, ar trebui să ne fie indiferent dacă el a fost plin de bucurii sau nenorociri. Dar niciodată nu se întâmplă astfel, fiindcă nu suntem eliberați de principiul individuației. De aceea continuăm să vedem viața noastră concretă ca pe o moarte mereu amânată. Fiecare suflu al respirației noastre respinge moartea care ne asaltează din toate părțile. Prin urmare, luptăm împotriva destrucției personalității în fiecare secundă, sau la intervale mai mari, prin hrană, somn etc., dar în cele din urmă cădem înfrânți. Ca indivizi concreți suntem destinați morții prin faptul de a ne fi născut şi ea nu face decât să se joace o clipă cu prada înainte de a o devora.

Schopenhauer ajunge întotdeauna la suferință. O viață fericită este de neimaginat fiindcă plictiseala se instituie ca o durere a abundenței, fiind uneori insuportabilă. El exprimă această pendulare între durere şi plictiseală astfel: după ce a transpus în infern toate supliciile, omului nu i-a mai rămas să pună în cer nimic în afară de plictiseală. Suferința este legea vieții dar, atunci când atinge un anumit grad de intensitate, moartea apare ca ceva dezirabil. Plictiseala, de asemenea, la o anumită intensitate devine un pericol, cu toate că până la o limită ea serveşte viața, fiind o sursă de sociabilitate. Înțelepciunea politică a luat măsuri împotriva excesului plictiselii, similar celor luate împotriva altor calamități. Ea poate împinge oamenii la cele mai mari nenorociri. „În viața burgheză, plictiseala e reprezentată de duminică, iar mizeria, prin celelalte şase zile ale săptămânii”[45].

Din mizeriile şi plictiseliele vieții există doar două căi de salvare. Prima ar fi evadarea din cotidian prin ***contemplarea dezinteresată***, printr-o cunoaştere pură ce nu mai este supusă voinței. Numai că sunt rari cei ce se pot transpune în starea unui spectator dezinteresat, care trăieşte intens bucuria frumosului din opera de artă. Până şi artistul de geniu nu este eliberat de povara vieții decât pentru câteva clipe. Arta e numai o consolare vremelnică. Atunci când privilegiile sorții urmează această cale, ei trăiesc un vis trecător, urmat de o suferință mult mai

[45] *Ibidem,* p.370.

intensă decât cea a firilor mediocre. Contemplarea dezinteresată a Ideilor este inaccesibilă imensei majorități a oamenilor. Ei sunt incapabili de a trăi bucuria cunoaşterii şi a creației, fiind dominați aproape exclusiv de voință. Existența lor constă în a voi, nu a cunoaşte. Manifestările acestei stări de spirit se pot vedea pretutindeni unde mediocritatea este prezentă. De pildă, în fața unui animal rar, necunoscut până atunci, individul comun nu se mulțumeşte să-l contemple liniştit, ci îl irită, vrea să se joace cu el etc.

A doua cale de salvare este ***negarea voinței de a trăi*** dar, ca şi prima, este accesibilă unor aleşi, unor spirite magnifice.

La Schopenhauer se poate vorbi de o lege a transformării şi conservării suferinței, similară legii conservării energiei. Fiecare individ posedă o cantitate de suferință esențială ființei sale, fixată o dată pentru totdeauna prin natura sa, şi care rămâne constantă, oricare ar fi formele în care se obiectivează. În fiecare om există o predispoziție interioară ce ține loc de destin. Nu circumstanțele exterioare sunt cele care determină fericirea sau nefericirea noastră. Ca şi cunoaşterea, suferința este determinată subiectiv şi *a priori,* astfel încât bucuria sau tristețea umană sunt independente, de pildă, de starea socială, fiindcă întâlnim nu de puține ori fețe vesele printre oameni săraci şi figuri triste printre bogați. De asemenea, există oameni care se sinucid lăsând în urma lor averi fabuloase.

În sprijinul acestei legi a conservării suferinței, Arthur Schopenhauer aduce şi alte fapte de viață. Dovezile *a posteriori* abundă. Se poate constata cum marile dureri le reduc la tăcere pe cele mici sau, în lipsa acestora, cele mici iau proporții prin mijlocirea iluziei. Este cazul disperării sau al speranței care nu sunt determinate de suferință sau bucuria prezentă, ci de viitor, şi exploatate în avans. Ceea ce le permite să ia proporții este numai ceea ce împrumută de la viitor. Prin urmare, dacă bucuria sau tristețea din viața unui individ nu sunt constante în decursul timpului, nu e din cauza schimbărilor condițiilor exterioare ci ale spiritului însuşi. Atunci când o bucurie creşte în intensitate până la disperare şi sinucidere, suntem tentați, în mod obişnuit, să le căutăm motive în realitatea din afară, dar ele sunt independente de experiență. Aşa cum la Kant spațiul şi timpul nu numai că sunt independente de experiență, ci fac posibilă experiența, deşi pentru simțul comun par elemente ale lumii sensibile, şi la Schopenhauer, suferința este cea care determină viața.

Este drept că o conştiinţă nefilosofică vede suferința ca venind din exterior, aşa cum, de asemenea, vede spațiul ca fiind o realitate obiectivă. Deseori constatăm cum durerea noastră este produsă de circumstanțe exterioare bine determinate. Înlăturându-le, suferința dispare. Dar acest fapt de viață, întâlnit pretutindeni, e numai o iluzie. Măsura tristeții şi cea a bucuriei noastre este *a priori* determinată pentru fiecare moment. O cauză externă de tristețe şi de disperare e ca un dren pentru organism. El dă o singură direcție umorilor maligne, până atunci împrăştiate în tot corpul. Fără această cauză determinată şi exterioară a suferinței, durerea proprie naturii noastre şi, prin urmare, inevitabilă, ar rămâne difuză în suflet până când o altă împrejurare ar drena-o, ar concentra-o într-o singură direcție. Într-o formă nebuloasă purtăm în noi, la limita extremă a conştiinței, motivele de bucurie sau de tristețe.

Un individ capabil de o bucurie imensă va resimți, în compensație, durerea în mod paroxistic. Acest exces este semnul unei vivacități a spiritului. El vine dintr-o anticipare a viitorului. Durerea fiind esența vieții, trebuie să se conserve. Nivelul ei nu poate fi modificat de factori aleatori.Toată bucuria se naşte din iluzia că vei da peste ceva pentru care merită să trăieşti. Dar nu peste mult timp, această iluzie se va spulbera şi atunci plătim scump bucuria himerică ce ne-a fost dat s-o trăim. Nenumăratele chinuri provin dintr-o astfel de pierdere a iluziei. Toate satisfacțiile care în mod curent se numesc fericire sunt negative, sunt doar o lipsă a durerii, singura dată în mod direct şi pozitiv. Satisfacția şi plăcerea nu pot fi recunoscute decât în mod indirect, prin amintirea suferinței. De aici rezultă că nu prețuim atâtea şi atâtea bunuri atunci când le posedăm efectiv, ci numai după ce le pierdem.

Ideea că fericirea este de natură negativă şi numai suferința este pozitivă, este confirmată şi de artă, mai ales de poezie, „această oglindă fidelă a naturii lumii şi vieții.” În viziunea lui Schopenhauer, creațiile epice sau dramatice nu pot avea ca subiect decât eforturile pentru dobândirea fericirii, dar niciodată fericirea ca atare, fericirea durabilă. Autorii unor asemenea creații înfățişează eroi care traversează mii de dificultăți până îşi ating scopul. Îndată ce au ajuns pe pământul făgăduinței, regizorul comandă căderea cortinei fiindcă nu mai rămâne de arătat decât dezamăgirea gloriosului erou.

Pretutindeni, acelaşi praf, aceeaşi deşertăciune. Eroul, fie războinic, fie amant, etc, se întristează fiindcă descoperă că obiectul aspirației sale nu era scopul său, ci o momeală pusă de *voință* pentru a-l împinge spre acțiune. O altă țintă amăgitoare îi apare în față şi astfel

dezamăgirile îi străbat viața. „Fericirea adevărată şi durabilă – spune Schopenhauer – nu poate fi obiect al artei." Idila are ca obiect descrierea unei asemenea stări, dar e facil de observat că ea nu se menține dacât ca pură idilă. În mâinile poetului, ea devine sau epică, şi atunci cade în insignifianță, descriind mici suferințe, bucurii mărunte sau ambiții – cazul cel mai frecvent –, sau devine o poezie descriptivă a frumosului naturii, adică o o cunoaştere pură, eliberată de voință. Această eliberare este cu adevărat fericită, dar fericirea, astfel câştigată, este punctiformă, ea nu poate umple decât rare momente ale vieții, niciodată o viață întreagă.

Considerată în esența ei, viața fiecărui individ este o veritabilă tragedie. Spiritul uman, nemulțumit de suferințele, de neliniştile şi de grijile pe care le presupune lumea reală, îşi creează o lume imaginară, căreia îi consacră timpul şi forțele sale, repaosul pe care existența concretă îl acordă totuşi, dar el refuză. La origine, o asemenea lume fantastică a apărut mai ales la popoarele la care blândețea climei şi rodnicia pământului le-au făcut viața mai uşoară: indienii, grecii, romanii, egiptenii. Demonii, zeii, idolii cărora le aduceau sacrificii, rugăciuni, ritualuri, pelerinaje ocupau o parte din existență, spre a nu rămâne nici o clipă pentru repaos.

Suferința noastră *a priori* poate fi constatată şi *a posteriori,* numai că o astfel de perspectivă deschide larg calea unei simple declamații, cum se întâmplă de cele mai multe ori, când ea apare ca o lamentație subiectivă. Demonstrarea *a priori* a suferinței pune în lumină caracterul ei necesar şi curmă infinitele dispute privind fericirea sau nefericirea individului. Dar, pe lângă acestea, oricine îşi analizează fără prejudecăți propria sa viață şi pe cea a apropiaților săi, oricine cercetează cu onestitate ştiințifică istoria omenirii şi operele poeților şi scriitorilor, va ajunge la aceeaşi concluzie: esența vieții este suferința.

Lumea este imperiul hazardului şi al erorii. Acestea sunt cele care o guvernează fără compasiune şi fără iubire, atât în ansamblu, cât şi în amănunt. Prostia şi răutatea îşi agită tăişul lor. Sub un aparent regim al binelui nu se ascunde decât răul, iar ceea ce este nobil şi înțelept, rareori îşi găseşte ecou şi-şi croieşte drum în lume. În schimb, absurdul şi falsul în domeniul gândirii, platitudinea şi prostul gust în artă, răutatea şi viclenia în domeniul acțiunii sunt cele care domină efectiv. Perfecțiunea nu este decât o excepție şi dacă ea totuşi se produce într-o operă durabilă, după ce a întreținut animozitățile contemporanilor, rămâne izolată. O asemenea operă este

născută dintr-o ordine a lucrurilor diferită de cea care domină lumea, de aceea nu se poate integra ei.

> „Cât despre viața individului, fiecare biografie este o istorie a sufrinței, o serie continuă de nenorociri, mai mari sau mai mici, fiindcă fiecare ascunde cât mai bine posibil acest lucru, simțind că alții dovedesc rareori interes sau compasiune şi aproape întotdeauna sunt cuprinşi de satisfacție față de suferințele de care este scutit în acele momente. Poate că niciodată un om, ajuns la sfârşitul vieții sale, dacă este în deplinătatea facultăților mintale şi dacă este, în acelaşi timp, sincer, nu ar dori să reînceapă viața şi, în fața unei asemenea perspective, ar alege mai degrabă să dispară complet. Esența faimosului monolog al lul Hamlet este următoarea: condiția umană este mizerabilă, astfel că neantul absolut este preferabil existenței”[46].

Dacă am pune sub ochii cuiva suferințele la care viața este supusă, ar fi cuprins de spaimă. Optimistul cel mai înveterat dacă ar fi dus prin spitale şi săli de operație, prin închisori, camere de tortură şi locuri de execuție, pe câmpul de luptă şi prin locurile de supliciu, ar sfârşi el însuşi prin a înțelege de ce natură este „ cea mai bună dintre lumile posibile”. „De unde şi-a luat Dante material pentru *Infernul* său, dacă nu din lumea reală? Şi totuşi el a creat un infern în toată regula. Dimpotrivă, când a vrut să înfățişeze cerul cu bucuriile sale, s-a găsit în fața unei dificultăți insurmontabile, fiindcă lumea noastră nu i-a furnizat elemente pentru ceva similar.”[47] Pentru că nu i-a mai rămas resurse pentru descrierea paradisului cu fericirea lui veşnică îi pune pe strămoşi, pe Beatrice şi pe diverşii sfinți să-şi dea cu părerea. Este şi acesta un fapt semnificativ despre nefericirea lumii noastre. Este drept că cel care suferă se ascunde întotdeauna, iar cel care dobândeşte pentru moment fast şi strălucire se grăbeşte să le pună în evidență, lipsindu-se de o satisfacție interioară. El vrea să treacă în ochii altora ca un fericit, dar aceasta este prostia omenească ce face din opinia altora un scop în sine. Deşertăciunea ecestui scop este evidentă, fiindcă în multe limbi semnificația originară a cuvântului *vanitate* este *vacuitate, vacuum, neant.*

După dovezile *a priori* şi cele *a posteriori* pe care le aduce Schopenhauer pentru universalitatea şi necesitatea suferinței, optimismul devine un cuvânt gol sau chiar o impietate în prezența durerilor fără de

[46] *Ibidem,* pp. 382-383.
[47] *Ibidem* , p. 383

nume şi fără de număr ale lumii. În zadar nefericitul va invoca zeii săi, fiindcă el rămâne implacabil abandonat destinului său tragic. Această tragedie cosmică este imaginea neîmblânzitei voințe. Nici o forță străină n-ar putea elibera omul de suferință inerentă vieții. În zadar îşi creează el zeii, pentru a obține prin rugăciuni sau prin linguşiri ceea ce numai propria lui voință îi poate da. Dacă *Vechiul Testament* a făcut din lume şi din om opera lui Dumnezeu, doctrina neotestamentară, spre a ne învăța că salvarea de la mizeriile acestei lumi nu poate veni de la noi înşine, s-a văzut nevoită să-l întruchipeze pe Dumnezeu.Voința omului – afirmă Schopenhauer – este şi va rămâne pentru totdeauna cea de care va depinde totul pentru el.

3. Negarea voinței de a trăi

Fiindcă individul uman concret este fenomenul desăvârşit al voinței, se poate spune în loc de *afirmarea voinței de a trăi*, afirmarea corpului. Cele mai multe acte voluntare sunt satsfaceri ale nevoilor trupului. Fiecare act voluntar este o manifestare a voinței universale. Aspectele particulare sunt lipsite de importanță. În primul ceas al conştiinței sale, omul este dotat cu voință, apoi cu inteligență.

El începe prin a cunoaşte obiectele voinței sale, apoi ale mijloacelor de a le atinge. De la începutul şi până la sfârşitul vieții, inteligența se află în serviciul voinței.

Necesitățile izvorâte din voință îi domină pe oameni de-a lungul întregii vieți. Uneori voința depăşeşte considerabil afirmarea propriului corp, dezlănțuind pasiuni violente ce duc la suprimarea altor indivizi. Se poate crede că prin destrucția corpului se stinge şi voința de a trăi, dar ea se transmite ca un blestem urmaşilor. Instinctul sexual duce la prelungirea individului dincolo de timpul scurt al propriei sale vieți. Prin procreație, el se prelungeşte într-un timp nedefinit. Tot naivitatea naturii, care pune în lumină eternitatea speciei, evidențiază şi semnificația intimă a actului sexual. În noua ființă tot voința universală este cea care se perpetuează. Instinctul sexual este lanțul care uneşte generațiile unele de altele. El este ruşinos fiindcă perpetuează suferința şi moartea. În relațiile sexuale oamenii ca şi animalele sunt supuşi total voinței de a trăi. Ei nu sunt stăpânii propriilor lor gesturi, ci unele prin care voința se menține în existență. Dealtfel, încă Hesiod şi Parmenide au văzut în Eros principiul creator al tuturor lucrurilor.

Organele sexuale sunt, mai mult decât restul corpului, supuse exclusiv voinței şi deloc inteligenței. Voința se arată absolut independentă de inteligență în organele sexuale, unde ea acționează orbeşte ca în natura inconştientă. Organele sexuale sunt veritabilul sediu al voinței, deci polul opus creierului, sediul inteligenței şi al lumii ca reprezentare.

Lupta neîncetată care se duce între specii şi între indivizii tuturor speciilor este expresia sfâşierii voinței în ea însăşi. Punctul de plecare al tuturor luptelor este *egoismul,* pe seama căruia moralştii au perorat îndelung.

La Schopenhauer, însă, egoismul rezultă în mod logic din structura lumii. Spațiul şi timpul sunt fundamentul său, fiindcă numai în acestea pluralitatea identicului este posibilă. Principiul individuației nu priveşte voința ca lucru în sine ci numai fenomenele sale. Ea există întreagă în fiecare din manifestările sale. Astfel fiecare voieşte totul pentru sine şi l-ar nimici pe cel care i-ar opune rezistență. Fiecare ființă inteligentă se simte a fi întreaga voință, întreaga esență a realității, precum şi creatorul lumii ca reprezentare, adică un microcosmos egal în valoare cu macrocosmosul. Natura însăşi, totdeauna şi pretutindeni sinceră, îi furnizează individului spontan o asemenea cunoştință, sau măcar un asemenea presentiment. Aşa se explică de ce individul, minuscul față de imensitatea cosmosului, se consideră totuşi ca centru al său. El nu se dă în lături de la nimic pentru a conserva încă o secundă propriul său eu. Această dispoziție este egoismul, esențial tuturor ființelor şi tuturor lucrurilor din natură. El pune în lumină conflictul interior al voinței cu ea însăşi. Se poate defini egoismul ca acest antagonism dintre microcosmos şi macrocosmos. El se naşte din faptul că voința obiectivată având, în această ipostază, ca formă principiul individuației, se vede identică, într-o infinitate de indivizi. Mai mult, fiecare individ vede numai în sine întreaga voință şi întreaga reprezenatre, în timp ce restul nu-i apare dacât ca reprezentare. Din acest motiv existența sa trece înaintea tuturor.

În om egoismul ajunge la dezvoltarea maximă şi îmbracă forme teribile. Ca şi suferința, el este necesar şi universal, luând aspectul terifiant în persoana tiranilor sau pe cel hilar, când devine subiect de comedie.

Singura eliberare veritabilă de egoism şi de durerile lumii este *negarea voinței de a trăi,* care este cu totul altceva decât sinuciderea. Morala severă care conduce la negarea voinței de a trăi nu poate fi expusă în concepte şi învățată apoi ca o teorie oarecare. Poți să înfrângi

voința de a trăi numai dacă ai în tine o putere sufletească ieşită din comun. Arhtur Schopenhauer foloseşte mai mult metafora şi analogia decât conceptul atunci când te inițiază în negarea metafizică a *voinței*. El este convins că predicile, conferințele sau tratatele despre morală pot face un om virtuos în aceeaşi măsură în care tratatele de estetică, de la Aristotel până la moderni, pot face un poet.

Pentru esența virtuții, noțiunea abstractă este lipsită de putere, ca şi pentru artă. Dogmele abstracte nu sunt determinante pentru virtute. Falsele teorii nu împiedică în nici un fel sufletul în aspirația lui spre virtute, iar cele adevărate nu-i sunt de nici un ajutor. În cel mai bun caz, dogmele au rolul fixării unor norme la care înțeleptul a ajuns pe o cu totul altă cale decât reflecția. Ele pot exercita o influență considerabilă conduitei anterioare, dar nu schimbă cu nimic dispoziția interioară. Cunoştințele abstracte nu furnizează decât motivele, or motivele nu pot modifica decât direcția voinței, nu voința însăşi. În plus, este indiferent dacă ele sunt reale sau imaginare, dacă cineva este altruist din dragoste pentru ceilalți sau pentru a fi recompensat într-o viață viitoare. După Schopenhauer, virtutea nu izvorăşte niciodată din cunoştințe abstracte. Sursa ei este o cunoaştere intuitivă nemijlocită. Nefiind rațional-discursivă ea nu se poate comunica şi învăța. Pentru a o prezenta într-o manieră adecvată, nu trebuie recurs la cuvinte, ci la acte, la exemple, la viața însăşi şi la negarea efectivă a ei.

Atunci când inteligența pătrunde în esența lumii şi constată că substratul tuturor lucrurilor este una şi aceeaşi voință de a trăi, se naşte iubirea pură, dezinteresată, care vede în altul propria sa persoană. De aceea iubirea este compasiune. Suferința altuia este pusă pe acelaşi plan cu propria ta suferință. În limba latină nu întâmplător iubirea dezinteresată şi compasiunea sunt redate prin acelaş cuvint: *pieta*.

Alături de iubirea plină de compasiune (*caritas),* plânsul este unul dintre cele mai stranii manifestări ale naturii umane. Lacrimile nu sunt expresia directă a durerii, ci a reprezentării acesteia. A plânge înseamnă a avea milă de tine însuți, de aceea cei care plâng sunt capabili de iubire şi compasiune şi înzestrați cu imaginație. Atunci când o suferință străină provoacă plânsul, înseamnă că individul se transpune, prin imaginație, în locul celui care suferă sau regăseşte, în destinul său, destinul tragic al lumii întregi.

Aceste digresiuni îi sunt necesare lui Schopenhauer pentru a demonstra că din aceeaşi sursă din care decurg bunătatea, iubirea

dezinteresată, virtutea, noblețea sufletească şi compasiunea, decurge şi ceea ce el numeşte *negarea voinței de a trăi.* Depăşirea principiului individuației şi prin urmare, recunoaşterea spontană a identității voinței în toate fenomenele existenței are o profundă influență asupra conduitei individului. Omul care va ajunge la o asemenea cunoaştere intuitivă va suprima distincția egoistă dintre el şi restul, va resimți suferințele altuia ca fiind şi ale sale şi va fi dispus chiar să-şi sacrifice viața pentru salvarea semenilor. El va recunoaşte în fiecare om esența vieții însăşi, şi de atunci înainte nici o durere nu-i va fi indiferentă. Privirea sa nu-i va fi ațintită exclusiv asupra fericirii personale, ca la cei dominați încă de egoism. În plus, pretutindeni unde inițiatul îşi va întoarce fața, va vedea lumea într-o perpetuă suferință, iar lucrurile şi ființele înlănțuite între naştere şi moarte. Toate acestea îl scot din indiferență. Din momentul în care înțeleptul a recunoscut esența lumii şi a vieții, el nu mai poate tolera o asemenea lume, o asemenea viață. El renunță la voința de a trăi şi îşi face din negarea lumii ca voință şi reprezentare unicul scop.

Pentru neinițiați lumea fenomenală, guvernată de principiul individuației, este cea în care îşi pun şi îşi realizează scopurile lor egoiste . El afirmă neîncetat *voința de a trăi*. Cel care străpunge vălul iliziei, act care are întotdeauna un caracter excepțional, suferă o schimbare de perspectivă. În el voința se converteşte. În loc să o afirme în continuare, el neagă propria sa esență, a cărei imagine este corpul.

Procesul care marchează această transformare radicală este trecerea de la *virtute* la *ascetism*. Inițiatul nu se mai mulțumeşte de a-i iubi pe ceilalți ca pe sine însuşi, ci el are oroare de această existență, ce-şi găseşte întruchiparea în propriul său corp. El detestă voința de a trăi, esența unei lumi în care a cunoscut întreaga dezolare. El reneagă această natură care se exprimă prin corp şi prin manifestările sale. Tot ceea ce întreprinde de aici inainte dezminte fenomenul său corporal, punându-se în conflict deschis cu el.

Dacă la omul comun şi sănătos, voința oarbă se manifestă mai pregnant în organele sexuale, ascetul nu doreşte, cu nici un preț, satisfacția sexuală. După Schopenhauer, o castitate voluntară şi absolută este o primă etapă în negarea voinței de a trăi.

Negarea voinței de a trăi începe prin negarea subiectului. O dată cu el, lumea încetează să mai existe, fiind reprezentarea sa. În acest misterios proces, Schopenhauer trimite direct la misticism, şi mai ales la Meister Eckhart, iar prin el la cuvintele lui Cristos: „Şi când eu voi pleca

de pe pământ îi voi trage pe toți după mine:" (Ioan, XII, 32). Cel care ajunge la *negarea voinței de a trăi* este cel care mântuie lumea.

După Schopenhauer, substanța creştinismului, marele său adevăr, constă în *afirmarea voinței de a trăi*, prin Adam şi prin dogma păcatului originar, şi *negarea voinței de a trăi*, prin Cristos şi dogma învierii. Restul este doar element accesoriu. Astfel Cristos trebuie privit din punct de vedere general filosofic drept simbol sau ca personificare a negării voinței de a trăi, nu din punct de vedere individual, ca personaj istoric ce se reconstituie din textele biblice. În *Parerga und Paralipomena* el precizează că , între spiritul păgânismului greco-roman şi spiritul creştinismului, veritabilul contrast este cel dintre afirmarea şi negarea voinței de a trăi.

Spiritul neotestamentar reprezintă trecerea de la virtutea pur morală la negarea voinței de a trăi. Toate doctrinele morale, consideră Schopenhauer, au reținut spiritul *Vechiului Testament*, cu legea sa morală absolută, fără fundament şi fără scop. Etica schopenhaurianã, dimpotrivă, demonstrează *a priori* fundamentul metafizic al iubirii aproapelui. Ea recunoaşte apoi cu sinceritate şi cruzime perversitatea lumii şi indică unicul mijloc de eliberare: *negarea voinței de a trăi*. O asemenea etică, în opinia creatorului ei, este realmente în spiritul neotestamentar, de aceea Schopenhauer spune că doctrina sa este veritabila filosofie creştină.

Ascetismul, ca negare a voinței de a trăi, se manifestă şi prin sărăcia intenționată. Dar nu este vorba de cea care survine *per accidents,* ci sărăcia ca scop în sine, destinată numai mortificării constante a voinței până când nici dorința şi nici o ispită să nu mai aibă vreo putere asupra sa. Cel ce neagă voința personificată în propria sa ființă, nu se opune celui ce provoacă vreun rău. Toate suferințețe ce-i parvin, prin hazard sau prin răutatea altora, toate înjosirile, toate prejudiciile sunt binevenite. „El le acceptă pe toate cu bucurie, ca prilej de a se asigura că el nu mai afirmă în nici un fel voința de a trăi"[48]. El ia parte, cu curaj, duşmanilor voinței sale obiectivate, adică persoanei sale, şi îndură toate aceste umilințe şi dureri cu linişte nesfârşită şi cu savoare, mortificându-şi voința o dată cu mortificarea propriului său corp, expresia vizibilă a voinței. Corpul va fi totuşi în continuare hrănit, dar cu parcimonie.

[48] *Ibidem,* p.451.

Ascetul îşi va flagela carnea sa pentru a ucide treptat, prin privaţii şi suferinţe, această voinţă pe care o cunoaşte şi o detestă ca origine a tuturor suferinţelor proprii şi a tuturor durerilor lumii. „Când în cele din urmă, moartea vine să nimicească fenomenul acestei voinţe, a cărei existenţă, prin libera negaţie de sine, încetase de mult timp, în afara acestui palid rest care se arată încă însufleţind organismul, ea este salutată cu bucurie şi acceptată din tot sufletul, ca o eliberare dorită cu fervoare. Prin moarte nu este numai fenomenul cel care sfârşeşte aici, ci esenţa însăşi, care nu mai avea decât o fragilă existenţă în şi prin fenomen şi a cărei ultimă şubredă legătură vine de se reupe, la rândul său. Pentru cel care sfârşeşte astfel, lumea sfârşeşte în acelaşi timp."[49]

Ca şi Kierkegaard, care spunea că trebuie să-i citim operele printre rânduri, fiindcă hârtia sa e filigran, Schopenhauer ne invită să trecem dincolo de cuvinte. El este convins că limbajul său este palid atunci când încearcă să redea în noţiuni generice ceea ce este extrarațional. Cu toate acestea, opera sa nu este un basm filosofic. Negarea voinţei de a trăi au realizat-o efectiv o serie de sfinţi şi de asceţi printre creştini şi budişti. De asemenea, ei se regăsesc şi-n alte comunităţi religioase. Oricât de diferite au fost dogmele inculcate raţiunii lor, la toţi aceşti eroi ai negării voinţei de a trăi regăsim aceeaşi cunoaştere imediată şi intuitivă, singura întemeietoare de virtute şi de sfinţenie. Între intuiţie şi raţiune se cască un adevărat abis, şi numai filosofia ne poate ajuta să-l biruim, când pune în evidenţă natura acestei lumi. Se poate spune că există oameni care posedă intuitiv toate adevărurile filosofice, dar sarcina gândirii filosofice este aceea de a le ridica la nivelul reflecţiei şi abstracţiei.

După autorul ei, *Lumea ca voinţă şi reprezenare* este prima carte de filosofie unde se găsesc enunţate în formă abstractă şi în esenţa lor sfinţenia, renunţarea, mortificarea voluntară a trupului, negarea voinţei de a trăi.Toate acestea au fost sesizate şi intuitiv de sfinţii şi asceţii creştini. Se prea poate ca un sfânt să fi fost bântuit de superstiţii absurde, se poate, de asemenea, să fi fost un filosof, dar acestea n-au nici o importanţă. Conduita sa este cea care l-a sanctificat fiindcă, din punct de vedere moral, sfinţenia decurge

[49] *Ibidem* , pp. 451-452.

nu dintr-o cunoaştere abstractă, ci dintr-una intuitivă a lumii şi a naturii sale.”Dacă el se serveşte de o dogmă pentru a-şi fixa conduita sa, o face numai spre a da satisfacție rațiunii sale. Este deci la fel de puțin necesar unui sfânt să fie filosof, ca unui filosof să fie un sfânt”[50]. Este absolut la fel cum un mare sculptor nu trebuie să fie un bărbat frumos. „Şi pentru a vorbi într-o manieră generală, este destul de bizar de a-i pretinde unui moralist ca să nu predea decât virtutea pe care o posedă el însuşi”[51].

Negarea voinței de a trăi, deşi este un concept filosofic, nu se poate defini ca oricare alt concept, ci numai exemplele luate din viață îl pot face inteligibil. Fireşte, asemenea exemple nu pot fi întâlnite în viața de zi cu zi dar le vom găsi uşor în biografiile sfinților şi asceților. Literatura indiană este plină de astfel de biografii, dar nici creştinismul nu duce lipsă de vieți ale sfinților. După Schopenhauer, veritabila întruchipare a ascetismului creştin o reprezintă viața sfântului Francisco din Assisi. De asemenea, el recomandă în mod cu totul special, ca explicitare a conceptului de *negare a voinței,* autobiografia doamnei de Guyon. Amintirea sufletului ei mare şi nobil trebuie să te umple de respect. Pentru spiritele vulgare şi plate, această carte va avea mereu un prost renume, fiidcă pretutindeni şi întotdeauna fiecare nu poate aprecia decât sentimentele şi ideile similare celor proprii. Un om nu vede în altul mai mult decât este el însuşi. Acest lucru e valabil în plan moral, dar şi în cel intelectual. Numai geniul sesizează şi admiră genialitatea, numai sfântul sesizează şi admiră sfințenia.

Oricât de exact ar reda un istoric viețile sfinților şi ale asceților, esențialul îl va scăpa întotdeauna. El nu deține mijloacele pentru a ajunge la eseța acestor fenomene. Filosofia, aşa cum o concepe Schopenhauer, are o asemenea menire. „Eu proclam cu curaj, fără a mă lăsa intmidat de eterna majoritate a spiritelor vulgare şi plate, că fenomenul cel mai sublim, cel mai important, cel mai semnificativ pe care pământul îl poate produce, nu este învingătorul unei lumi, ci învingătorul lui însuşi.”[52]

Acest erou este acea ființă tăcută care a ajuns până la un asemenea grad de purificare morală şi intelectiuală încât respinge ceea ce umple inimile altora şi repudiază însăşi voința de a trăi. Conduita sa este total opusă celorlalți. Prin urmare, în acest sens, biografiile celor care s-au dedicat ascezei şi sfințeniei, cu toate că în general sunt rău scrise, iar sfinții şi asceții sunt prezentați în mijlocul unei harababuri de

[50] *Ibidem,* p.453.
[51] *Ibidem,* p.453.
[52] *Ibidem* ,p. 456.

superstiții şi absurdități, oferă filosofului o învățătură incomparabil mai elevată decât scrierile lui Plutarch sau Titus Livius.

Pentru a aprofunda şi mai mult conceptul de *negare a voinței de a trăi*, Schopenhauer îşi invită cititorul de a studia preceptele morale care izvorăsc din din sentimentul înfrângerii de sine. Prin aceste doctrine, cea mai apropiată de timpul nostru sete creştinismul, renunțarea la sine găsindu-se în germene în scrierile Apostolilor, dar dezvoltată şi enunțată explicit mult mai târziu.

Negarea voinței de a trăi din *Lumea ca voință şi reprezentare* este aproape sinonimă cu ceea ce *Evangheliile* numesc „renunțare la sine" şi „a-ți purta crucea". Acest germene ascetic ajunge la înflorire în scrierile sfinților şi misticilor creştini. Aceştia, în afară de iubirea dezinteresată, propovăduiesc renunțarea absolută la bunurile acestei lumi, dorința de a nimici voința şi de a renaşte în Dumnezeu. Misticul german Meister Eckhart exprimă perfect ceea ce Schopenhauer numeşte *negarea voinței*. Ceea ce conține *in nuce* spiritul neotestamentar dezvoltă misticismul german. „S-ar putea considera *Noul Testament* ca o primă inițiere, iar scrierile mistice ca o a doua inițiere".[53]

De asemenea, Schopenhauer consideră că ceea ce înțelege el prin *negarea voinței de a trăi* se găseşte exprimat în culori vii în scrierile sanscrite. Din acest punct de vedere, ele sunt mai importante decât cele creştine, fiindcă în creştinism există două elemente eterogene, dintre care numai cel pur moral este autentic creştin, iar dogmatismul iudaic este adăugat ca ceva străin. Dacă într-o bună zi această religie va cădea în desuetudine, unicul temei al acestei decadențe este eterogenitatea elementelor componente.

Dacă în extazul estetic negarea voinței se realiza doar pentru o clipă, prin ascetism voința este înfrânată definitiv. Din ea ascetul mai păstrează numai o scânteie care serveşte la întreținerea vieții corpului, dar care va dispărea complet o dată cu el.

Ascetismul este o victorie a omului asupra lui însuşi. Nimic nu-l mai poate tulbura, fiindcă el s-a desprins de atmosfera grea a pământului, rupând miile de fire care-l legau de lumea suferinței şi a morții. El contemplă cu

[53] *Ibidem,* p. 458.

indiferență şi seninătate spectacolul lumii. Măştile de carnaval de pe scena vieții nu-l mai induc în eroare. Viața şi figurile care o populează flutură prin fața sa ca nişte umbre efemere, şi ca-ntr-un vis el se spulberă pe sine însuşi fără teamă şi fără durere.

Aceste considerații seamănă cu cele ale doamnei de Guyon care, spre sfârşitul memoriilor sale, repeta atât de des: „Totul îmi este indiferent; nu mai pot să mai doresc nimic; adesea nu ştiu dacă mai exist sau nu".

După nimicirea voinței, moartea corpului este binevenită. Pentru a ilustra şi mai adecvat *negarea voinței de a trăi,* Schopenhauer recurge la un nou citat din scrierea d-nei de Guyon: "Amiază a gloriei, zi în care nu mai există noapte; viață care nu se mai teme de moarte, în moartea însăşi; căci moartea a învins moartea, iar cel care a suferit moartea dintâi nu va mai simți cea de-a doua moarte"[54].

Negarea voinței de a trăi este un proces continuu. Atât timp cât corpul mai trăieşte, fie şi o viață redusă la minimum, voința de a trăi poate izbucni şi se poate reaprinde mai puternic decât niciodată.

4. Funcția epistemologică a suferinței

Dacă viața ascetică este un mijloc de negare a voinței şi de menținere în această negare, există şi o cale secundă, care conduce la acelaşi rezultat: suferința care este dată prin însuşi destinul omului. Este vorba de acea suferință directă, care conduce la resemnare, mai ales pe cei care-şi aşteaptă moartea. Marile suferințe au menirea de a înfrânge voința de a trăi. Când un om care a parcurs toate treptele unei dureri în creştere, când după ce a luptat energic este gata să cadă pradă disperării, îl vedem reintrând brusc în sine şi schimbându-şi întreaga manieră de a fi. Ca şi cum ar fi fost purificat prin suferință, cu o beatitudine şi o elevație a spiritului pe care nimic nu le-ar mai putea tulbura, renunță la toate lucrurile spre care jinduise până atunci şi aşteaptă moartea cu bucurie. Aşa cum topirea unui metal se anunță printr-o lumină, flacăra durerii produce în om fulgurația unei voințe care se spulberă, adică a eliberării.

Proximitatea morții şi pierderea tuturor speranțelor nu sunt întotdeauna necesare pentru a ajunge la această purificare prin suferință. Schopenhauer aduce ca exemple concludente acei regi, eroi, aventurieri

[54] *Ibidem,* p.462.

covertiți subit la negarea voinței de a trăi chiar în tumultul pasiunilor, adică atunci când în ei voința se afirmă cu putere. Este cazul lui Raymondus Lullus care a tânjit îndelung să cucerească o femeie, iar când a obținut o întâlnire amoroasă i-a văzut sânul devorat de un cancer hidos. Din acel moment voința sa de a trăi a suferit o conversiune, el s-a întors de la plăcerile şi bucuriile vieții spre a face penitență.

În genere, *negarea voinței* nu rezultă din suferință precum efectul din cauză. În acest proces liberul arbitru apare direct în fenomen. Numai o suferință care este resimțită ca universală aduce mântuirea. Suferința nu este prin ea însăşi o cale de salvare şi nu poate fi invocată decât ca mijloc. A plânge şi a suspina fără încetare, fără a avea puterea de a ajunge la negarea voinței de a trăi, înseamnă a pierde şi cerul şi pământul. Sentimentalismul fad este departe de ceea ce vizează Schopenhauer prin teoria suferinței. În viziunea sa este demnă de respect şi se poate vorbi de o bucurie solemnă a durerii numai atunci când ea devine o modalitate a cunoaşterii pure, care transcende principiul individuației.

Prin urmare, Arthur Schopenhauer este apologetul acelei suferințe care-ți dezvăluie esența lumii şi a vieții. Se poate vorbi astfel de o cunoaştere prin suferință aşa cum Platon a vorbit de o cunoaştere prin reamintire. Durerea devine salvatoare numai când se transformă într-un mod superior de cunoaştere. Din această perspectivă fericirea proprie apare ca un păcat şi ca o ignoranță.

Ambele căi ce duc la sfințenie presupun suferința, numai că prima pleacă de la cunoaştere spre suferință, a doua de la durere spre cunoaştere. În primul caz ea este recunoscută în ceilalți dar resimțită de ascet ca fiind a sa, în al doilea caz ea este personală, dar recunoscută apoi ca fiind a întregii lumi.

5. Sinuciderea sau dragostea de viață a disperaților

Eliberarea de răul existenței este scopul tuturor filosofiilor pesimiste. Schopenhauer a căutat să depăşească teoriile predecesorilor, în sensul că împotriva răului universal el consideră că trebuie luptat cu mijloace pe măsură. Arta este doar un mijloc de eliberare momentană de la nesfârşita suferință izvorâtă din voință.

Există oare un remediu universal şi absolut, cum este însuşi răul existenței pe care trebuie să-l învingă? Pesimiştii obosiți de viață au crezut că sinuciderea este un astfel de mijloc, eficient şi facil de aplicat. Dar o asemenea moarte este cu totul materială. Ea nu atinge în nici un fel *voința de a trăi*, ca principiu metafizic al lumii, ci manifestarea sa momentană. După Schopenhauer, tocmai acest principiu al existenței trebuie suprimat pentru a te elibera de suferința necesară şi universală a cosmosului.

Negarea voinței de a trăi nu este un capriciu sau un act al unui dezechilibrat psihic, ci este un act metafizic, intelectual şi moral, nu unul fizic. Asupra unui principiu metafizic nu poți acționa prin mijloace materiale.Sinuciderea nu este un remediu, ci un expedient, fiindcă actul sinucigaş nu schimbă nimic esențial în ordinea lumii. În concepția lui Schopenhauer calea de salvare este, într-adevăr, negarea voinței de a trăi, dar sinuciderea este exact opusul acesteia, este numai negarea fenomenului ei. Departe de a nega voința, sinucigaşul o afirmă energic. Negația metafizică nu constă în a detesta relele, ci păcatele vieții, dincolo de care se află suferința universală întemeiată pe voință. Sinucigaşul nu are nimic comun cu ascetul. El este un îndrăgostit pătimaş de viață. Nebunia care-l duce la sinucidere este o nebunie din iubire. Ceea ce îl nemulțumeşte sunt doar condițiile în care viața sa se manifestă, nu viața în sine. Nu *voința de a trăi* este cea la care renunță sinucigaşul, ci numai la *a trăi.*

Disperatul care se sinucide doreşte viața cu înfrigurare. El ar fi acceptat cu uşurință existența şi afirmarea propriului său corp, dacă circumstanțele nefavorabile nu l-ar fi adus într-o stare de supremă nemulțumire. Însăşi *voința de a trăi* se găseşte atât de împiedicată în fenomenul acestui individ izolat – viitorul sinucigaş –, încât nu-şi poate desfăşura după bunul plac tendința sa de a fi. Atunci ea găseşte o soluție conformă naturii sale de „lucru în sine", situat în afara categoriilor intelectului. Voinței, individul ca individ îi este absolut indiferent.

„Raportul dintre sinucidere şi negarea voinței este la fel ca cel dintre lucrul particular şi Idee; sinuciderea neagă individul şi nu specia. Voința de a trăi având o viață asigurată pentru eternitate, iar suferința fiind esența vieții, a te sinucide este un act inutil şi smintit; acest act distruge în mod arbitrar fenomenul individual, în vreme ce lucrul în sine rămâne intact", spune Schopenhauer.

Conflictul voinței cu ea însăşi, în plan uman, ia forma conflictului omului cu sine însuşi. Ființa umană îşi declară sieşi război. Ardoarea cu care voieşte viața merge până la distrugerea de sine. Se produce atunci un fapt paradoxal: voința individuală, prin propriul său act, preferă să suprime corpul care este aceeaşi voință obiectivată, în loc să se lase copleşită de suferință. Această suferință de la care sinucigaşul se sustrage prin violență, l-ar putea conduce la mântuire fiindcă ea este un pas spre salvare atunci când este şi un pas spre cunoaştere. Sinucigaşul se poate compara cu un bolnav care refuză să i se termine o operație dureroasă, deja începută, care ar fi putut să-l tămăduiască definitiv.

Cel care se năpusteşte asupra propriului corp refuză calea mântuirii deschisă de suferință. El respinge adevaratul sacrificiu şi preferă să nimicească numai fenomenul voinței, corpul său, voința însăşi rămânând neatinsă. Astfel, consideră Schopenhauer, sinuciderea este o cale nedemnă, inutilă şi uşor de stăbătut, față de o aspră penitență. Ea este întruchiparea eşecului umilitor. De aceea toate doctrinele morale, filosofice sau religioase, condamnă sinuciderea, cu toate că ele însele nu i-au dat decât explicații bizare şi sofistice.

Uneori sinuciderea ia forme ciudate. Ea merge mult mai departe decât simpla suprimare a corpului. Schopenhauer citează cazul unui tată care înainte de a se sinucide şi-a ucis copiii săi adorații. Explicația schopanhauriană este următoarea: individul în cauză recunoaşte propria sa voință de a trăi în urmaşii săi, dar persistă în eroarea de a lua fenomenul drept lucru în sine. Uciderea copiilor săi este un gest la fel de inutil şi la fel de absurd ca şi sinuciderea. El se vede renăscând în copii, de aceea îi nimiceşte ca pe propria sa viață, fiindcă îi iubeşte, de asemenea, ca pe propria sa viață.

Teoria lui Schopenhauer despre *negarea voinței de a trăi* ar putea fi eronat interpretată şi ca o distrugere a vieții prin împiedicarea fecundării şi a venirii pe lume a noilor născuți. Aceasta este o aberație la fel de gravă ca şi sinuciderea şi pruncuciderea. Acolo unde viața se manifestă ea trebuie apărată, fiidcă atât timp cât voința de a trăi este prezentă, nici o forță n-ar putea-o sfărâma „fiindcă ea este unicul element metafizic; ea este lucru în sine şi violența nu poate nimici dacât fenomenul său ce se

manifestă într-un spațiu şi într-un timp bine determinate”[55]. Numai cunoaşterea filosofică, o cunoaştere de tip special, încărcată de iubire şi suferință, poate înfrânge voința de a trăi şi poate mântui nu numai individul care a trecut prin procesul de inițiere, ci şi lumea întreagă. Sinuciderea, ca şi celelalte acte de suprimare violentă a vieții, este opusul înțelepciunii. Nu din înțelepciune şi tărie de caracter se sinucid oamenii ci din slăbiciune şi ignoranță.

6. Învinge cine se învinge

Din înțelepciunea orientală, Schopenhauer a învățat, în primul rând, că nu de moarte ca dispariție fizică trebuie să te eliberezi, ci de viață, şi, în al doilea rând, că nu lumea trebuie învinsă, ci tu însuți trebuie să te învingi. Acestea sunt cele două etape ale unicei căi de salvare.

Marii scriitori au înfățişat în tragedii celebre conflictul voinței cu ea însăşi, latura terifiantă a vieții, triumful răului, puterea ironică a hazardului, ruina vinovată a inocenților. Filosofia lui Schopenhauer este o explicitare a ceea ce se găseşte implicit în opere precum *Faust* sau *Hamlet*. În tragedii se pot observa naturile umane cele mai puternice şi mai nobile convertindu-se brusc, renunțând la a-şi urma drumul, după îndelungi lupte şi chinuri îndurate. Asemenea personaje, care au stârnit admirație prin energie şi prin tărie de caracter, prin luptă şi prin elanuri nemăsurate, se debarasează dintr-o dată de povara existenței, precum Hamlet din piesa lui Shakespeare. Eroii marilor tragedii se retrag voluntar din lumea aceasta inospitalieră şi, purificați prin suferință, dobândesc o cunoaştere directă a esenței lumii. Din acel moment înfrâng în ei înşişi *voința de a trăi*. Toată energia revărsată până atunci asupra obstacolelor din afară se întoarce asupra lumii lăuntrice.

Voltaire şi Calderon, consideră Schopenhauer, au exprimat, la timpul lor, în mod admirabi esența lumii pe care Leibniz o numea „cea mai bună dintre lumile posibile”. Primul, în piesa *Mahomet*, pune în gura Palmirei următoarele cuvinte: „Tu trebuie să domneşti! Lumea este făcută pentru tirani”. Calderon o spune şi mai direct: „Cea mai mare vină a omului este de a se fi născut”. Pentru Schopenhauer, aceste versuri redau corect esența tragediei, ceea ce ispăşesc eroii nu sunt păcatele individuale ci păcatul originar, adică însăşi crima de a exista.

Schopenhauer ridică la nivel teoretic intuițiile poetico-filosofic ale lui Shakespeare, ale lui Goethe, sau ale lui Calderon. El pune în lumină apriorismul suferinței, din care rezultă că există o singură eroare

[55] *Ibidem,* p.474.

înnăscută: a crede că suntem aici pe pământ pentru a fi fericiți. Ea este înnăscută fiindcă se identifică propriei noastre existențe. Atât timp cât perseverăm în această eroare, lumea ne va apărea plină de contradicții, fiindcă la fiecare pas trăim experiența că lumea şi viața nu sunt făcute pentru a permite fericirea.

De asemenea, concepția lui Schopenhauer înlătură eroarea de a considera că omul este destinat în întregime morții. Ființa umană trebuie privită din două puncte de vedere: ca individ care începe şi sfârşeşte în timp, apoi ca ceea ce durează. „Unirea acestor antiteze este propriu-zis tema filosofiei mele" afirmă Schopenhauer în *Parerga und Paralipomena.* Ca şi la Platon, filosofia este văzută ca o cale de mântuire.

Pentru intelect nu există teamă de moarte, de aceea nu partea inteligibilă din om este cea care fuge de moarte. Această temă şi această fugă provin numai din voință. Oamenii care cred că au fost creați din nimic trebuie să admită că se vor întoarce în neant şi acest neant este cel care îi înspăimântă. Presupunând că s-a scurs o eternitate până la ei, sunt siliți să admită o eternitate şi după ei. După autorul *Lumii ca voință şi reprezentare,* aceasta este o concepție monstruoasă. Sufletul poartă în sine convingerea că este indestructibil şi că va supraviețui clipei fatale. Paracelsus a spus: sufletul meu a fost creeat din ceva; astfel el nu se va întoarce în neant, fiindcă provine din ceva; când începutul absolut al omului este conceput ca fiind identic naşterii sale trebuie să se considere moartea ca sfârşitul absolut. „Moartea este, prin esența şi prin semnificația sa ceea ce este naşterea. Este aceeaşi linie prelungită în două direcții. Dacă naşterea e realmente o o creație din nimic, atunci moartea este reîntoarcerea în nimic. În realitate numai prin eternitatea ființei noastre adevărate putem concepe persistența infinită. Aceasta nu este temporală".

În viziunea lui Schopenhauer, eroarea tuturor filosofilor a fost plasarea elementului metafizic, etern, al omului, în inteligență, în vreme ce el se găseşte în *voință.* De-aici au rezultat o mulțime de alte erori. Moartea distruge inteligența odată cu degradarea şi distrugerea corpului dar nu distruge şi ceea ce a produs-o şi întreținut-o. Viața se stinge dar principiul vieții rămâne etern. Un instinct particular a determinat convingerea că există în om ceva nemuritor, dar niciodată nu s-a putut explica satisfăcător ce este el.

Contrar unei tradiții filosofice milenare, Schopenhauer afirmă că în mod cert acest element nemuritor din om nu este inteligența. Dacă omul ar fi pură inteligență, nu numai că nu s-ar teme de moarte, dar aceasta ar fi binevenită. Facultățile intelectuale dispar odată cu cele fizice şi numai

voința, ca lucru în sine, supraviețuieşte. Ca voință, individul nu piere o dată cu moartea şi a se teme de ea este ca şi cum ar tremura la gândul că piere o dată cu spargerea oglinzii în care-şi reflectă chipul.

Tocmai fiindcă este nemuritoare, prin natura sa, numai voința se teme de moarte. Faptul că cea care dispare este conştiința iar voința persistă explică următorul paradox: pe de o parte filosofii au dovedit în toate timpurile, prin excelente raționamente, că moartea nu este un rău dar, pe de altă parte, nimic n-a putut suprima teama de moarte. Sunt semnificative în acest sens, cuvintele spuse înainte de a muri de filisoful francez Charles Renouvier: „Filosoful din mine crede în nemurire, şi totuşi ca om sunt laş şi mă înspăimânt". Se-ntâmplă astfel fiindcă teama de moarte nu vine din rațiune, ci din voință. Finitudinea inteligenței şi eternitatea voinței explică şi de ce în toate doctrinele religioase şi filosofice recompensele sunt promise virtuților voinței, nu celor ale rațiunii.

„Teama de moarte se întemeiază în mare parte pe aparența că eul este cel care dispare, iar lumea cea care se stinge şi esența eului este cea care-i supraviețuieşte" spune Schopenhauer. Că, în alte minți, o lume asemănătoare va continua să existe şi să fie reprezentată ca mai înainte, este indiferent intelectului care dispare. Nu lumea este cea care creează eul, ci eul este cel care întemeiază lumea.

După toate aceste raționamente, eutanasia voinței pare absurdă. Ea pare mai degrabă echivalentă eternizării şi nu mă îndoiesc nici o clipă că omul Schopenhauer a vizat eternitatea din secunda în care a început să filosofeze. Muza lui inspiratoare a fost tot nemurirea, cu toate că filosoful ascunde cu viclenie acest lucru. El îşi asumă cea mai curioasă censecință a teoriei sale privind negarea voinței de a trăi: a şti că odată cu suprimarea acesteia, universul însuşi dispare fără urmă. Fireşte, în fața noastră, în acest caz, nu mai rămâne dacât neantul „dar, să nu uităm, că ceea ce se revoltă în noi contra unui asemenea neant este natura care nu este altceva decât voința de a trăi a omului şi a cosmosului. Această oroare de neant este numai o modalitate diferită de a spune că noi dorim cu ardoare viața, că nu suntem şi nu cunoaştem decât voința de a trăi"[56].

Totuşi, spune Schopenhauer, să ne întoarcem o clipă privirea de la orizontul nostru prea limitat spre cei care au reuşit să nege voința de a trăi şi care aşteaptă să se stingă şi palida flacără care mai anima trupul. Atunci vom vedea cum în locul tumultului pasiunilor, a trecerii repetate de la dorință la teamă, de la fericire la suferință, se instituie pacea spiritului pe care Rafael şi Corregio au pictat-o pe figurile sfinților. Lumea aestora

[56] *Ibidem,* p.486.

trebuie să fie pentru noi cea mai completă şi cea mai veridică expresie a buneivestiri: voința a dispărut.

Singura perspectivă consolatoare, după ce ai dobândit convingerea că lumea este suferință, este aceea de a o vedea dispărând, când voința a ajuns să se suprime. A medita la viața celor care s-au învins pe ei înşişi şi care sunt adevărații eroi, dacă nu printr-o observare directă, rareori posibilă, cel puțin prin mijlocirea istoriei şi a artei, iată unicul mijloc de a face să dispară efectul lugubru al acestui neant, pe care-l vedem ca rezultat final al virtuții şi al suferinței şi care ne înspăimântă aşa cum pe copii întunericul îi face să se cutremure. „Da, recunoaştem deschis că ceea ce rămâne după negarea totală a voinței, pentru cei pe care voința îi animă încă, nu reprezintă efectiv decât neantul. Dar, de asemenea, pentru cei la care voința s-a convertit şi s-a negat, această lume atât de reală, cu toți sorii şi Căile Lactee, este propriu-zis Neantul”[57].

Immanuel Kant (1724-1804)

Contemporaneitatea eternă a filosofiei kantiene

Universul gândirii lui Imm. Kant este un moment hotărâtor, de o noutate covârşitoare, esențială, cu rol decisiv în formarea şi dezvoltarea personalității celui care cu mult curaj, tenacitate şi efort, încearcă să şi-l asume. Legătura substanțială, a oricărei cunoştințe, cu filosofia kantiană are efectul unei veritabile treziri. Impactul filosofiei critice

[57] *Ibidem,* p.487.

asupra individului care gândeşte a fost comparat de Schopenhauer cu efectul operației de cataractă, care redă vederea unui orb. Însuşirea efectivă, la cald, a operei lui Kant, îngăduie cunoaşterea structurilor fundamentale care fac posibilă condiția umană şi explică astfel unicitatea şi exemplaritatea prezenței omului în lume.

Prin puterea ei de sinteză filosofia lui Kant a fost considerată un veritabil microcosmos filosofic, un „breviar al gândirii moderne. Pentru a ne face cât de cât o idee despre locul şi rolul lui Kant în istoria spiritului trebuie să ținem seama de faptul că opera sa este, după spusa lui W. Dilthey, însăşi produsul acumulărilor culturii moderne, care a moştenit însă şi complexele culturii antice şi medievale: arta şi filosofia Greciei vechi, dreptul şi conştiința juridică romană, şi în cele din urmă scolastica, concepută ca discurs rațional afla t în serviciul susținerii substanței revelate.

Spiritul nou, afirmat odată cu apariția ştiințelor moderne şi a efortului de autonomizare a culturii, ca semn distinctiv al modernității, nu se mai împacă cu vechile forme de gândire şi viață şi caută să selecteze din creațiile trecutului numai ceea ce poate fi considearat adevărat şi util. De aceea un element de discernământ şi de critică este constitiutiv spiritului modern, evident în celebra teorie a idolilor şi în nu mai puțin cunoscuta îndoială cartesiană.

Aprecierea operei filosofului german s-a făcut atât în raport cu durata scurtă, momentul temporal anterior şi posterior, ceea ce a îngăduit exegeților să evidențieze elementul de discontinuitate şi să vorbească îndeosebi de Kant revoluționarul, dar cel mai adesea examenul ei s-a întreprins prin luarea în considerare a duratei lungi, integrarea ei în ansamblul devenirii filosofiei europene, ceea ce a îngăduit să se profileze imaginea unui Kant continuatorul. Analiza din perspectiva duratei lungi a identificat în kantianism puternice ecouri ale gândirii antice greceşti, cu deosebire cele ale platonismului. După cum se ştie, filosofia antică greacă considera necesitatea şi universalitatea ca trăsături definitorii ale adevărului, ca fiind specifice numai lumii inteligibile, în timp ce lumea sensibilă, a experienței şi a lucrurilor finite, individuale, supusă transformării permanente, generează numai simple opinii sau credințe cu valoare probabilă. Ruptura dintre cele două lumi face ca filosofia antică greacă să sfârşească în scepticism şi mistică, dar care punea în continuare accent pe valoarea explicației raționale. Armaonizarea misticii cu explicația rațioanală este anticipată de filosofia graecă, e reluată de Augustin, se menține în

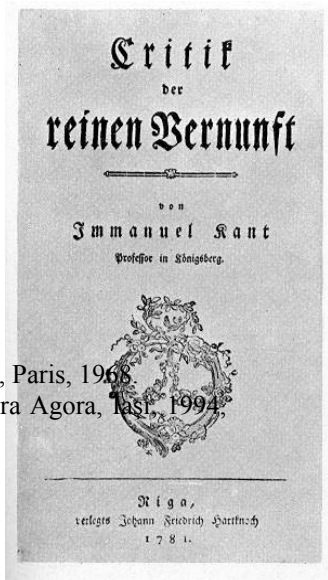
Evul Mediu şi o reîntâlnim în filosofia modernității. Filosofia kantiană ajunge să repună în discuție problema relației dintre filosofie şi credință – căreia i se oferise o soluție de către Toma d'Aquino - în condițiile afirmării matematicii şi mecanicii, care demonstrau că acordul dintre experiență şi rațiune este posibil.

Impresionant moment de luciditate în evoluția spirituală a omenirii, monumentala operă a lui Kant înfățişează, în principiu, marea faptă a filosofiei care a izbutit prin îndrumarea metodică a gândului să ajungă în zona putinței acestuia de a-şi concepe funcțiile în cunoaşterea, transformarea şi valorizarea lumii. Kant nu este un simplu autor, ci o lume întreagă de idei, perspective şi interpretări bulversante.

Pentru a înțelege semnificația fenomenului Kant în istoria filosofiei, se cuvine să menționăm că opera sa a fost comparată, prin consecințele ei, cu marea revoluție franceză, căci după cum revoluția amintită a dărâmat vechiul regim politic absolutist şi a impus un nou concept despre stat şi drept, tot aşa creația lui Kant respinge vechea metafizică dogmatică şi morală, întemeind un nou concept despre lume, despre cunoaştere, despre bine şi frumos.

Contemporaneitatea eternă a kantianismuluise explică prin aceea că el este „fundamentul şi punctul de plecare al filosofie germane moderne" (Hegel) şi a tuturor marilor curente de gândire din filosofia contemporană. S-a spus de altfel cu temei că filosofia lui Kant este „originea absolută a cercetărilor şi conceptelor care constituie şi în zilelel noastre trama reflecției"[58], sau că reprezintă o adevărată „categorie apriorică a conştiinței filosofice contemporane"[59].

Metoda filosofiei


Critik
der
reinen Vernunft
von
Immanuel Kant
Professor in Königsberg.
Riga,
verlegts Johann Friedrich Hartknoch
1781.

Kant considera *Kritik der reinen Vernunft* (*Critica rațiunii pure*), opera sa fundamentală, un tratat despre metodă, care nu ne învață o anume filosofie, ci cum trebuie să filosofăm, cum să gândim problemele filosofiei. În concepția sa, filosofia nu este o sumă de cunoştințe definitive, absolute, dobândite pe cale speculativă, ci mai

[58] Vezi Pierre Trotignon, *La philosophie allemande depuis Nietzsche*, Armand Collin, Paris, 1968.
[59] Ion Petrovici, *Douăsprezece prelegeri universitare despre Immanuel Kant*, Editura Agora, Iaşi, 1994, p.17.

degrabă o filosofare, adică o modalitate de a gândi, de a justifica, de a legitima cunoştinţele. Pentru cugetătorul german, spre deosebire de filosofii dinaintea sa, nu fiinţa, existenţa, este, în mod direct şi imediat, obiectul cercetării filosofice, ci ştiinţa, cunoştinţa. Filosoful trebuie să se intereseze nu de ceea ce este, ci de ceea ce ştie. Deşi admite existenţa lucrurilor în sine, a materiei, ca realitate independentă de orice cunoaştere, Kant nu acordă atenţie decât naturii cunoaşterii. Întrucât punctul de plecare al reflecţiei filosofice este ştiinţa, el nu se întreabă dacă ştiinţa este posibilă, pentru că este o certitudine faptul că avem cunoştinţe, ci cum se face că este posibilă cunoştinţa, cum se explică existenţa ei.

Noul mod de a angaja dezbaterea problemelor filosofice, impunea cu stringenţa elaborarea unei metode a filosofiei însăşi, adecvată specificului acesteia, adică evidenţierii rolului creator al spiritului în explicarea lumii, cunoaşterii şi omului.

Originalitatea demersului kantian iese cu claritate în evidenţă dacă se ia în considerare faptul că sistemele filosofice anterioare închegau tabloul general al lumii fără să cerceteze şi fără să pună la îndoială valoarea mijloacelor de cunoaştere. Mai exact, nu examinau natura cunoştinţelor pentru a descoperi faptul dacă formele şi facultăţile subiectului contribuie la înţelegerea lumii şi până unde aceste forme şi facultăţi îi permit să ajungă. De pildă, Descartes, care a fost conştient ca nimeni altul de faptul că nu putem vorbi de cunoştinţe viabile şi acţiune umană demnă şi responsabilă în lipsa dobândirii unui fundament absolut al acestora, s-a îndoit de toate cunoştinţele, dar n-a reuşit să extindă îndoiala metodică şi la mijloacele de cunoaştere. Din acest motiv, el nu a putut deosebi ce este cunoştinţa adevărată şi ce este opinie subiectivă în aserţiunile filosofiei.

Frământat de aporiile spiritului modern, înţeleptul din Konigsberg instituie un orizont nou, superior de cercetare, concretizat de metoda critică prin care înţelege "nu o critică a cărţilor şi sistemelor, ci a capacităţii raţiunii în genere cu privire la toate cunoştinţele la care poate năzui independent de orice experienţă; prin urmare, rezolvarea problemei posibilităţii sau imposibilităţii unei metafizici în genere şi determinarea atât a izvoarelor cât şi a sferei şi limitelor ei, toate acestea, însă, din principiu"[60]. Prin criticism, Kant înţelege atitudinea de a nu se porni la speculaţie filosofică, fără a verifica mai întâi instrumentele de cunoaştere

[60] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 13.

prin care aceasta devine posibilă. Filosofia lui Kant se numeşte filosofie critică în raport cu aceea a predecesorilor săi care nu au ajuns să-şi demonstreze afirmațiile. Ei le luau ca date.

Kant opune criticismul atât dogmatismului cât şi scepticismului. Dogmatismul este acea filosofie care trece la elaborarea metafizicii fără a se fi întrebat mai întâi dacă rațiunea este sau nu capabilă să răspundă întrebărilor metafizice. Cel care l-a trezit din „somnul dogmatic" este, după propria mărturisire, David Hume prin analiza pe care acesta a întreprins-o ideii de cauzalitate. În viziunea filosofului scoțian, cauzalitatea nu este nici un concept logic, pentru că nu putem deduce pe cale pur logică, speculativă, din cauză efectul, nici un concept ontologic, deorece pe baza experienței nu avem nici un temei să putem spune că obiectul care precede este cauza celui care îi succede, ci unul psihologic rezultat al obişnuinței al observării permanente, a unei anumite repetări de evenimente. Ne-am obişnuit ca de câte ori un obiect B succede unui obiect A să considerăm că primul este efectul celui de-al doilea. Cauzalitatea, ca şi alte concepte fundamentale (substanță, calitate, cantitate, necesitate, interacțiune, etc), vor fi considerate de Kant ca aparținând sferei cunoaşterii, şi nu unei realități obiective.

Deosebirea esențială a criticismului fața de scepticism constă în recunoaşterea universalității şi necesității conceptelor, adică a obiectivității lor, al căror temei va fi căutat nu în experiența sensibilă, ci, după cum am menționat, în structura subiectului cunoscător. Odată cu filosofia lui Kant, rațiunea devine obiect al criticii. Aceasta nu înseamnă nicidecum că ea încetează să mai fie actorul sau subiectul criticii. Ea este înțeleasă atât ca obiect cât şi ca subiect, fapt ce explică ambiguitatea titlului *Criticii rațiunii pur*e. În realitate, rațiunea este şi subiect şi obiect al rațiunii.

Metoda critică de analiză a cunoştinței nu are un caracter psihologic. Filosoful german respinge metoda psihologică de analiză a cunoştințelor pentru că "nici un fapt nu poate întemeia un drept". Conceptul de cauzalitate, de exemplu, ar fi fals dacă s-ar baza pe o necesitate înnăscută. El este a priori.

Apriorismul este consecința cea mai importantă a criticismului. Apriorismul nu are la Kant un sens cronologic, psihologic, temporal, ci unul logic. Demonstrarea caducității apriorismului psihologic nu respinge totodată şi apriorismul logic; acesta din urmă are o altă bază şi e de natură mult mai profundă.

Apriori nu înseamnă ceea ce este dat înaintea experienței; ideile apriori sunt acelea independente de orice experiență, care nu provin din aceasta, dar sunt presupuse de orice experiență.

Ceea ce-l preocupă pe Kant sunt condițiile care fac posibilă cunoştința valabilă în genere, indiferent de originea acestor condiții. Aceste condiții, autonome față de orice realitate empirică, au un caracter transcendental.

> "Numesc transcendentală orice cunoaştere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucât acesta este posibil apriori"[61].

Transcendentală este cunoştința asupra cunoştințelor apriori, altfel spus, condiția posibilității a priori este transcendentală. Transcendentalul nu înseamnă o situare dincolo de obiectele reale, ci reprezintă afirmarea unui interes major pentru cercetarea structurii specifice inerentă subiectului cunoscător, care este transferată obiectului cunoaşterii. Transcendentalul este acel tip de cunoaştere care se ocupă cu studiul modului şi descifrării conținutului influenței subiectului asupra obiectului cunoaşterii. Rezultă că la Kant termenul de transcendental are un sens epistemologic şi metodologic şi nu unul metafizic ontologic, sens care este specific termenului transcendent. Nu se confundă sub nici un chip, la Kant, termenul transcendental care are în vedere analiza subiectului cunoscător, cu cel de transcendent care se referă la lumea în sine, din afara cunoaşterii.

Transcendentalul, atrăgea atenția Mircea Florian, unul dintre exegeții de marcă ai kantianismului în spațiul nostru cultural, "este acel procedeu metodologic cu ajutorul căruia îndreptăm gândirea de la ceea ce este cunoscut la condițiile lor în rațiune, în subiect"[62]. Transcendentalul este ceea ce e în afară de orice experiență, adică apriori, dar în acelaşi timp, condiția de a fi a experienței, condiție apriori ce dobândeşte un rost numai prin conținutul său empiric. Transcendentalul se referă la cunoştințele apriori care fac cu putință cunoaşterea obiectelor. Transcendentală este orice cunoaştere care se apleacă asupra felului şi cuprinderii propriei influențe, nefiind altceva decât critica rațiunii ce are ca obiect rațiunea însăşi.

Critica rațiunii pure nu îşi propune să cunoască obiecte, lumea transcendentă, ce se află dincolo de orice experiență; obiectul ei este rațiunea ca mijloc de cunoaştere. Constantin Noica sublinia că deplasarea centrului de interes de la transcendent la transcendental este

[61] *Ibidem*, p. 59.
[62] Mircea Florian, *Imm. Kant*, în *Istoria filosofiei*, vol. II, omagiu prof. Ion Petrovici, Bucureşti, 1938, p. 64.

miezul filosofiei lui Kant. Dacă metafizicienii prekantieni îşi orientau atenția asupra transcendentului, Kant, dimpotrivă, se interesează de transcendental.

Punctul de vedere critic sau transcendental reprezintă o dimensiune specifică, proprie, ireductibilă la punctul de vedere psihologic, logic sau sociologic. Fără îndoială, psihologia şi sociologia au adus şi vor aduce clarificări importante referitoare la geneza cunoştințelor omeneşti, dar dincolo de toate acestea punctul de vedere critic nu-şi va pierde valoarea. Marele om de cultură şi filosof Titu Maiorescu, observa împotriva acestor interpretări improprii că:

> "Imm. Kant este un spirit de o lumină extraordinară şi de o profunzime fără seamă, este o splendoare limpede şi rece, este o minte care stăpâneşte orice calcul, orice combinație şi-ar face bine cei ce vor să-l combată prin teorii de mecanică să-şi cunoască mai cu dinadinsul un astfel de adversar"[63].

Semnificația perenă a metodei critice este de a fi demonstrat că scopul filosofiei nu este de a extinde cunoştințele asupra lumii, ci de a aprofunda cunoaşterea asupra omului. Examenul metodic al disponibilităților spiritului îngăduie să aflăm, în fapt, de ce este capabil acesta: ce putem şti, ce putem face, ce putem spera. În acest fel, criticismul constituie, în ansamblul său, efortul de restaurare a valorilor spirituale, compromise de filosofia secolului al XVIII-lea, prin intermediul căruia ştiința, morala, arta dobândesc justificare în fața rațiunii.

Scopul "Criticii rațiunii pure"

"orice cunoaştere a noastră începe cu experiența... dar aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă din experiență"

Ideea de la începutul *Criticii rațiunii pure*, care afirmă că "orice cunoaştere a noastră începe cu experiența... dar aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă din experiență"[64], reprezintă cheia viziunii kantiene, întrucât ea presupune instituirea deosebirii dintre sensibilitate şi intelect, dintre materia sau conținutul cunoştinței şi forma acesteia, esențială pentru noul mod de a filosofa. Din punct de vedere istoric, distincția, pe de o parte, a sensibilității de intelect, între care empiriştii şi raționaliştii nu stabileau decât o deosebire de grad şi, pe de altă parte, reunirea acestor facultăți în exercițiul lor, marchează ceea ce este nou,

[63] Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1980, p. 7.
[64] [illegible]42.

Cunoaşterea autentică nu poate fi decât sinteza sensibilității şi a intelectului

original, capabil de dezvoltare în gândirea lui Kant. Sensibilitatea şi intelectul sunt două facultăți specifice de cunoaştere, chemate să conlucreze în vederea dobândirii cunoştințelor autentice care, de fapt, reprezintă sinteza dintre datele experienței şi activitatea rațiunii. "Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect şi fără intelect n-ar fi niciunul gândit. Idei (*Gedanken*) fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe"[65]. Cunoaşterea autentică nu poate fi decât sinteza sensibilității şi a intelectului. Kant respinge unilateralitatea raționalismului şi empirismului, soluții gnoseologice anterioare lui, care încercau să deducă cunoaşterea autentică dintr-un singur principiu, fie numai din intelect, fie numai din sensibilitate. De pildă, empirismul reprezentat cu strălucire de John Locke afirma că nu există idei înnăscute, că toate ideile îşi au originea în experiență, care este de două feluri: experiența externă, senzația şi experința internă, reflecția. Principiul empirismului este esențializat în formula latină: *Nihil est in intellectum quoad non prius fuerit in sensu* (Nimic nu este în intelect, care să nu fi fost mai întâi în simțuri). Pe baza experienței externe, a senzației, dobândim ideile simple, iar cu ajutorul experienței interne, a reflecței, ideile complexe care nu trec dincolo de datele experienței. Raționalismul, inițiat de Descartes, susținea că temeiul tutror cunoştințelor certe, a căror trăsătură este claritatea şi distincția, se află în rațiune care este dotată cu o spontaneitate cognitivă, capabilă să acceadă la adevăr. Experiența, susceptibilă de eroare, ne oferă numai adevăruri contingente, pe când rațiunea ne dezvăluie adevărurile necesare, eterne, valabile, după expresia lui Leibniz, în toate lumile posibile. Leibniz, de altfel, are meritul de a fi subliniat şi faptul, care îl va inspira pe Kant, că toate cunoştințele din intelect provin din simțuri, cu excepția intelectului însuşi (*excipe intelectus ipse*), adică structurile de gândire nu-şi au originea în simțuri, ci sunt ale intelectului însuşi. Aceste structuri devin active, reale, numai pe baza experienței. În acest fel, Leibniz reuşeşte să învingă dificultățile raționalismului şi să evite obiecțiile empirismului evidențiind totuşi valoarea deosebită a rolului pe care îl are rațiunea în cunoaştere.

Modelul edificiului kantian pe care filosoful l-a socotit totdeauna deasupra oricărei îndoieli a fost ştiința naturii, aşa cum fusese ea constituită, cu deosebire de Newton, care presupunea, mai întâi, o serie de experiențe răzlețe, iar, apoi, un concept sau o lege descoperită de intelect, care îngăduie legătura, sinteza între aceste experiențe.

[65] *Ibidem*, p. 92.

Cercetând cunoştinţele apriori din matematică şi fizică, valabile independent de experienţă, pentru că au valoare de necesitate şi universalitate, pe care filosofia anterioară le considera în totalitate ca analitice, adică propoziţii în care conţinutul predicatului decurge direct, în conformitate cu principiul contradicţiei din conţinutul subiectului (corpul este întins), Kant descoperă, pe lângă propoziţiile sintetice aposteriori sau de experienţă (corpul este greu), propoziţiile sintetice apriori, care afirmă raporturi necesare şi universale. Astfel, în judecata "5+7=12", numărul 12 nu poate fi dedus prin analiză pur logică din conceptul sumei "7+5". Sau în judecata "Linia dreaptă este drumul cel mai scurt dintre două puncte" nu putem deduce din analiza noţiunii de linie dreaptă ideea drumul cel mai scurt dintre două puncte. Judecăţile sintetice apriori conţin anumite condiţii de inteligibilitate care nu se află pur şi simplu în principiile logice ale identităţii şi contradicţiei. A explica cum sunt posibile judecăţile sintetice apriori ale matematicii, ştiinţelor teoretice ale naturii şi cu deosebire ale metafizicii reprezintă scopul principal al *Criticii raţiunii pure*.

A explica cum sunt posibile judecăţile sintetice apriori ale matematicii, ştiinţelor teoretice ale naturii şi cu deosebire ale metafizicii reprezintă scopul principal al *Criticii raţiunii pure*

Estetica transcendentală

Analizând structura cunoştinţei sensibile, Kant surprinde două componente ale acesteia:

a) senzaţiile sau elementele ultime prin care cunoştinţa participă nemijlocit la obiect;
b) ordinea sau unitatea "multiplului intuitiv", care nu este o nouă senzaţie. Senzaţia reprezintă materia cunoştinţelor, care este dată din afară; ordinea sau forma, provine de la subiect.

Materia sau conţinutul cunoaşterii este aposteriori provine de la experienţă, iar forma e apriori, fiind expresia funcţiilor exercitate de subiect în cunoaştere. Estetica transcendentală reprezintă o teorie a formelor apriori proprii facultăţii sensibilităţii sau receptivităţii şi demonstrează, în temeiul acestor forme, cum e posibilă matematica pură.

Cu alte cuvinte, temele esteticii transcendentale sunt două:

a) expunerea metafizică a cărei menire este demonstrarea existenţei intuiţiilor apriori ale sensibilităţii – spaţiul şi timpul;

b) expunerea transcendentală al cărei scop este să deducă din intuiția apriori alte cunoştințe apriori, adică matematica.

Expunerea metafizică dovedeşte în primul rând că spațiul şi timpul sunt forme apriori, deci necesare şi universale şi, în al doilea rând, că sunt intuiții, nu noțiuni abstracte. Kant susține aprioritatea spațiului şi timpului împotriva empirismului pentru care toate cunoştințele îşi au izvorul în experiență, iar intuitivitatea împotriva raționalismului care susține că temeiul cunoştințelor autentice este rațiunea. Existența sau nu a unei intuiții pure sau apriori este o problemă esențială pentru Kant pentru că ea susține arhitectonica *Criticii rațiunii pure*. Argumentele pentru a dovedi aceste proprietăți ale spațiului şi timpului sunt patru: primele două pledează pentru aprioritate, celelalte două pentru intuitivitate. Cele patru dovezi sunt:

a) Spațiul şi timpul nu sunt extrase din experiență pentru că experiența presupune spațiul şi timpul;

b) Putem avea reprezentarea spațiului şi timpului fără a avea reprezentarea obiectelor cuprinse în ele, dar nu şi invers;

c) Reprezentările de spațiu şi timp nu sunt concepte, ci intuiții;

d) Spațiul şi timpul sunt intuiții pentru că le reprezentăm ca infinite.

Expunerea transcendentală pune problema de drept, argumentând că anumite cunoştințe sintetice apriori sunt posibile numai prin supoziția intuițiilor apriori de spațiu şi timp. Aceste cunoştințe sintetice apriori sunt prezente în matematică. Fără spațiu ca intuiție apriori nu e posibilă geometria; de exemplu, sinteza legăturii dintre subiectul "linia dreaptă" şi predicatul "drumul cel mai scurt dintre două puncte" este posibilă numai pe baza reprezentării unui spațiu pur, apriori. Fără timp ca intuiție apriori nu e posibilă numărătoarea si numerele, care reprezintă momente ale reprezentării unui timp pur, apriori. Dacă spațiul şi timpul ar fi empirice, propozițiile matematice n-ar fi apodictice. Dacă spațiul şi timpul ar fi concepte propozițiile matematice n-ar fi sintetice. Dacă propozițiile matematicii sunt sintetice şi apriori înseamnă că ele sunt posibile sub condiția ca spațiul şi timpul să fie intuiții apriori.

Spațiul şi timpul sunt forme ale receptivității sensibile: spațiul e forma simțului extern, iar timpul forma simțului intern. Timpul e o condiție mai generală decât spațiul întrucât tot ce e dat trece prin fața simțului

Spațiul şi **timpul** sunt
timpul forma simțului intern

intern. Prin timp percepem şi obiectele externe şi pe noi înşine, prin spațiu numai obiectele externe. Timpul e forma mijlocitoare a tuturor percepțiilor.

Concepția kantiană despre spațiu şi timp este diferită de concepția simțului comun care le consideră ca realități obiective, în sine, independente de conştiință, fie substanțe sau receptacole ale lucrurilor (Newton), fie relații subiective întemeiate însă în natura lucrurilor (Leibniz).

Spațiul şi timpul, la Kant, au valoare reală în ceea ce priveşte obiectele empirice sau sensibile. Spațiul şi timpul au realitate empirică pentru noi care posedăm facultate receptivă. Sensibilitatea cu formele ei nu se întemeiază pe natura lucrurilor ci pe natura subiectului. Spațiul şi timpul ca forme ale subiectului sunt ideale, nu sunt metafizic reale; dar idealitatea lor e transcendentală, adică cele două forme sunt necesare şi universale. Idealitatea transcendentală e legată de realitatea empirică. Idealitatea transcendentală nu consideră că obiectele sensibile ar depinde de conştiința individuală, de suflet, cum susținea George Berkely, deoarece şi sufletul este reprezintă o realitate empirică. Senzațiile sunt specifice conştiinței individuale, în timp ce spațiul şi timpul sunt proprii unui subiect generic, unei conştiințe în general (*Bewustsein überhaupt*). Din aceste motive nu este corectă, pentru caracterizarea poziției lui Kant, expresia că spațiul şi timpul sunt în noi.

Spațiul şi timpul în calitate de condiții transcendentale produc obiectele (reprezentările) sensibile şi în consecință sunt reale, însă numai în ordinea empirică, ordine care din punctul de vedere al realității absolute e ideală. Prin urmare numai ordinea ca atare este ideală. Nu se poate vorbi, din punctul de vedere al lui Kant, că există un spațiu în noi şi unul în afara noastră.

Spațiul şi timpul au realitate empirică tocmai pentru că posedă idealitate transcendentală. Idealismul transcendental îngăduie justificarea simțului comun. Imaginea obişnuită despre lume rămâne la Kant neschimbată; există în afara omului o lume materială, fizică, iar această lume este pentru orice om aşa cum o percepe, aşa cum e dată în experiență. Prin urmare lumea corpurilor nu e reală din punct de vedere metafizic, ci are idealitate, dar şi aceasta este specifică, anume transcendentală. În perspectiva metodei transcendentale, reiese că spațiul

şi timpul sunt forme intuitive apriori, care condiționează lucrurile în mod necesar şi universal, nu din punct de vedere psihologic sau antropologic.

Analitica transcendentală

Kant distinge între *logică generală* şi *logică transcendentală*: prima cercetează formele gândirii exclusiv din punct de vedere logic, a doua din punct de vedere epistemologic, adică al valorii lor obiective.

Logica transcendentală presupune raportarea formelor gândirii la obiect, întrucât acesta este condiționat de ele, presupune concordanța formelor logice cu obiectele, cu conținutul gândirii.

În logica transcendentală Kant urmează diviziunea logicii generale în analitică şi dialectică şi distinge:

a) partea care înfățişează componentele cunoaşterii pure a intelectului şi principiile fără de care pretutindeni nici un obiect nu poate fi gândit (analitica transcendentală) care este "logica adevărului";
b) partea care conține "o critică" a intelectului şi rațiunii cu privire la întrebuințarea hyperfizică (dialectica transcendentală care este o "logică a iluziei naturale").

Analitica transcendentală cuprinde două momente, deducția metafizică şi deducția transcendentală. Prima, deducția metafizică, înfățişează conceptele apriori sau categoriile intelectului, prin care se demonstrează cum sunt posibile ştiințele naturii, iar a doua, deducția transcendentală, stabileşte principiile rezultate din aplicarea categoriilor la intuiții prin intermediul schemelor imaginației, care condiționează constituirea obiectului sau naturii. Cunoştința sensibilă, oferită prin formele apriorice ale sensibilității, este un simplu fenomen subiectiv, nu este încă un obiect, un lucru permanent, o natură, o lume reală. Cum ajungem să cunoaştem o lume alcătuită din obiecte permanente, care se află în raporturi de acțiune reciprocă şi cauzală? Cu ajutorul categoriilor apriorice ale intelectului va răspunde Kant. Intelectul gândeşte prin intermediul noțiunilor întregul conținut al experienței sensibile. Totuşi, printre noțiunile intelectului

categoriile apriorice ale intelectului

trebuie identificate asemenea noțiuni care, independent de conținutul lor, sunt condiții formale, apriori ale posibilității de a gândi orice obiect. Pentru a gândi un obiect oarecare prezent în experiență, este necesar ca intelectul să posede capacitatea, dată independent de experiență, de a include obiectul gândit în noțiuni cum sunt, de pildă, noțiunea realității, a apartenenței, a posibilității, necesității etc. Noțiunile apriorice ale intelectului, care condiționează o asemenea includere, sunt denumite de Kant categorii.

Kant caută izvorul din care ar putea fi dedus sistemul complet al categoriilor în logica formală cu împărțirea judecăților din punctul de vedere al formei lor în *judecăți cantitative* (generale, particulare, singulare), *calitative* (afirmative, negative, infinite), *relative* (categorice, ipotetice, disjunctive) şi *modale* (asertorice, problematice, apodictice). Kant argumentează această cale de determinare a categoriilor în felul următor: intelectul poate fi reprezentat în general ca o facultate de a judeca, mai precis ca o facultate de a gândi. Gândirea este cunoaştere prin concepte, adică judecare, căci a judeca înseamnă a aduce diversitatea reprezentărilor la unitate, adică a formula concepte. Funcțiile intelectului pot fi aflate toate, dacă putem expune în mod complet funcțiunile unității în judecăți.

Fiecare din formele de judecăți enumerate este posibilă numai pentru că are la baza sa o rațiune specială de sinteză, pur formală şi apriorică care îmbină datele percepției senzoriale cu activitatea formelor intelectului. O asemenea noțiune este categoria. Celor douăsprezece forme de judecăți, ce pot fi determinate, le corespund douăsprezece categorii aflate la baza lor. Aceste categorii sunt:

- de ***cantitate*** (unitate, multiplicitate, totalitate);
- de ***calitate*** (realitate, negație, limitație);
- de ***relație*** (substanța şi accident, cauzalitate şi dependență, reciprocitate);
- de ***modalitate*** (posibilitate şi imposibilitate, existență şi inexistență, necesitate şi întâmplare).

În orice judecată gândirea uneşte un subiect cu un predicat în scopul de a determina subiectul; tot astfel, în determinarea categorială gândirea uneşte o categorie (predicatul) cu un fenomen sensibil (subiectul).

De pildă, când intelectul determină percepția A, ca ceva constant, deoarece are un substrat permanent, percepția este gândită ca obiect;

prin această determinare percepția A este unită cu noțiunea de substanță, adică de substrat permanent. Când intelectul determină percepțiile A şi B ca fiind două lucruri ce se află în legătură cauzală el uneşte cele două percepții cu ajutorul categoriei de cauzalitate: A este cauza lui B.

Unul din cele mai interesante şi dificile capitole ale *Criticii rațiunii pure* este deducția transcendentală a categoriilor, consacrată clarificării modului în care condițiile subiective ale gândirii dobândesc o semnificație obiectivă. Problema valorii obiective a categoriilor constă în a ne lămuri asupra faptului că percepțiile sensibile se supun cu necesitate categoriilor.

Percepțiile devin obiecte când sunt unificate, sintetizate de categoriile intelectului, când devin obiectul unei cunoştințe unitare, când sunt "apercepute" unitar.

Importanța obiectivă a cunoaşterii depinde de subiect, mai precis de intelect, care reduce varietatea reprezentărilor sensibile concrete la unitate cu ajutorul categoriilor.

Toate sintezele pe care le efectuează gândirea, precum şi toate categoriile ca forme originare şi supreme de unificare ale intelectului presupun unitatea conştiinței de sine. Nici o intuiție nu poate fi raportată la alta, nici o noțiune nu poate fi raportată la o intuiție sau la altă noțiune numai dacă subiectul gânditor este unitar. Unitatea conştiinței de sine, acel eu gândesc (*Ich denke*), care însoțeşte toate reprezentările constituie supoziția oricărui act de cunoaştere şi de gândire. Kant numeşte această unitate a conştiinței de sine, unitatea transcendentală a conştiinței de sine sau unitatea sintetică a apercepției. Apercepția este activitatea prin care ceva este situat în conştiință. Unitatea transcendentală a apercepției este condiția supremă a obiectivității cunoştințelor, adică a caracterului necesar şi universal al acestora. Unitatea transcendentală a apercepției este caracteristică nu conştiinței empirice a unui anumit individ, ci organizării formale a conştiinței, în întregime apriorică, independentă de orice conținut empiric. Această conştiință pur formală nu dovedeşte numai identitatea eului cunoscător, ci este totodată conştiința unității necesare a generalizării tuturor fenomenelor înfăptuită de intelect cu ajutorul categoriilor.

Unitatea sintetică de apercepție este conceptul fundamental al filosofiei transcendentale, pentru că el ne explică cum se constituie experiența în plan

gnoseologic şi natura, ca totalitate a fenomenelor supuse anumitor legi, în plan ontologic.

Legile generale ale naturii sunt creații ale conştiinței în general (*überhaupt bewustsein*); ele au un caracter apriori şi ca atare sunt condiții ale posibilității experienței înseşi. Caracterul lor aprioric face posibilă ştiința pură a naturii sau fizica pură. Fizica pură în sensul pe care-l dă Kant acestei expresii se deosebeşte, însă, de fizica newtoniană ale cărei legi descriu nu o natură în general, ci o natură determinată, lumea în care trăim, lume ce nu poate fi cunoscută decât prin mijlocirea experienței, şi nu apriori... Din concepția kantiană privitoare la relația dintre forma şi materia cunoaşterii rezultă că fizica newtoniană este posibilă, pe de o parte, pe temeiul principiilor fizicii pure (forma oricărei experiențe posibile), pe de altă parte, pe temeiul datelor senzoriale (materia experienței)"[66].

Dialectica transcendetală

În afară de intelect, care este facultatea de a uni fenomenele prin categorii, mai există şi *facultatea rațiunii*, care continuă şi desăvârşeşte sinteza fenomenelor operată de intelect, raportând regulile acesteia la principiile ei.

Rațiunea este facultatea raționamentelor mijlocite, conchizând însă nu deductiv silogistic de la premise la concluzii, ci invers, de la cunoştințe din ce în ce mai generale până la cele supreme.

Dacă intelectul se referă la intuiții, pe care le raportează unele ca altele şi le leagă, iar noțiunile lui sunt unități sintetice ale diversului sensibil, rațiunea nu se referă nemijlocit la ceea ce este dat intuitiv, la fenomene, ci la judecățile intelectului, la raționamentele lui. Aşa cum intelectul este facultatea judecăților din care au fost deduse categoriile care fac posibilă experiența, rațiunea este facultatea raționamentelor mijlocite, conchizând însă nu deductiv silogistic de la premise la concluzii, ci invers, de la cunoştințe din ce în ce mai generale până la cele supreme. Şi aşa cum intelectul conține anumite concepte originare pure, categoriile, care fac posibilă experiența tot astfel şi rațiunea conține anumite forme originare pure, ideile, al căror obiect însă nu poate fi dat în nici o experiență şi care în loc să producă cunoştințe, dau naştere la iluzii,

[66] M. Flonta, Note la *Prolegomene*, în Imm. Kant, *Prolegomene*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 202.

pentru că lumea în ea însăşi, independentă de subiect, nu poate fi cunoscută.

În activitatea lui cognitivă, intelectul nu se opreşte niciodată şi nicicând; el trece mereu de la condiționat la condiții şi nu-şi găseşte linişte decât recurgând la necondiționat, absolut, etern, care nu mai sunt obiecte de cunoaştere şi nu mai aparțin domeniului său, ci Idei ce intră în obligația rațiunii să le cerceteze. Rolul lor este similar intuițiilor apriori (spațiului şi timpului) şi categoriilor, după cum primele servesc la coordonarea impresiilor sensibile, iar secundele la ordonarea intuițiilor, Ideile au rolul de a coordona cantitatea infinită a judecăților şi a o reduce la un sistem. spre deosebire de categorii care îndeplinesc în cadrul cunoaşterii un rol constitutiv; ideile îndeplinesc unul regulativ. Pentru a înțelege obiectul dialecticii transcendentale se cuvine să avem în vedere faptul că termenul rațiune are la Kant trei înțelesuri:

- în înțelesul cel mai restrâns, ea este facultatea principiilor;
- în înțelesul restrâns, ea este facultatea de cunoaştere superioară, care cuprinde intelectul, facultatea de judecare şi facultatea principiilor,
- iar în înțelesul cel mai cuprinzător, rațiunea (*Vernuft*) desemnează întreaga facultate de cunoaştere apriori, cuprinzând şi sensibilitatea.

În dialectica transcendentală, rațiunea este examinată în primul înțeles ca facultate specifică de cunoaştere, distinctă de intelect şi de facultatea de judecare.

Teoria rațiunii care operează cu idei, concepte ale rațiunii pure cărora nu le corespund nici un obiect sensibil, reprezintă obiectul dialecticii transcendentale. Ideile corespund dialecticii logice ale rațiunii şi ca atare au o necesitate subiectivă de necontestat.

Modalitatea de determinare a ideilor, întrucât rațiunea este facultatea raționamentelor mijlocite, este întreprinsă de Kant în temeiul cercetării celor *trei funcții ale deducțiilor rațiunii*, care sunt *categorice*, *ipotetice* şi *disjunctive*.

Raționamentul categoric, care raportează un predicat la un subiect, conduce la unitatea subiectului gânditor, la necondiționatul subiectiv, care e ideea de suflet. Universul obiectiv se împarte în două: obiectul ca fenomen şi obiectul ca totalitate a lucrurilor. Raționamentul ipotetic, care cuprinde elemente ce se determină unul pe altul, duce la

unitatea seriei de condiții pentru fenomene, la ideea de univers ca întreg. În sfârşit, raționamentul disjunctiv, în care coexistă elemente diverse, duce la unitatea tuturor obiectelor de gândire, la necondiționatul universal care e ideea de Dumnezeu, la fundamentul tuturor existențelor. Prin urmare, rațiunea pură operează cu ideile de suflet (subiect absolut), ideea de univers (totalitatea absolută a condițiilor tuturor fenomenelor), ideea de Dumnezeu (unitatea absolută a tuturor condițiilor). Acestor trei idei le corespund trei discipline raționale: psihologia rațională, cosmologia rațională şi teologia rațională.

Deducerea formelor apriori ale rațiunii, care sunt ideile, are scopul de a demonstra că metafizica este imposibilă ca ştiință. Kant caută să demonstreze totodată că limitele rațiunii sunt limitele la care se opreşte definitiv ştiința, dar şi critica credinței.

Kant analizează critic cele trei discipline raționale, dovedind că ele se întemeiază pe credința eronată că ideilor le-ar corespunde obiecte reale, ceea ce generează raționamente greşite. Preocuparea esențială a dialecticii transcendentale constă în rezolvarea sau înlăturarea acestor false raționamente.

Psihologia rațională emite pretenția pătrunderii naturii absolute a sufletului. Din judecata "eu cuget" crede că poate deduce întreaga ştiință a ființei cugetătoare. Din faptul gândirii încearcă deducerea naturii substanțiale a eului. Kant dezvăluie că

> "în procedeul psihologiei raționale domină un paralogism, care este reprezentat prin următorul silogism rațional:
> Ceea ce nu poate fi gândit altfel decât ca subiect, nici nu există altfel decât ca subiect şi este deci substanță. Dar o ființa gânditoare, considerată numai ca atare, nu poate fi gândită altfel decât ca subiect.
> Deci, ea nici nu există decât ca atare, adică în calitate de substanță"[67].

Eroarea acestui raționament constă în aceea că în premisa majoră e vorba de subiectul în general, de ceea ce poate fi dat ca subiect nu numai pentru mine, ci şi pentru orice spirit; în premisa minoră este vorba de aceeaşi ființă "în măsura în care ea se consideră pe sine ca subiect, numai în raport cu gândirea şi cu unitatea conştiinței, dar nu în acelaşi timp şi în raport cu intuiția, prin care ea este dată gândirii ca

[67] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 317.

obiect. Deci concluzia este dedusă *per sophisma figurae dictionis*, prin urmare printr-un raționament înşelător"[68].

Kant conchide că metafizica deductivă nu poate demonstra imaterialitatea, simplitatea şi nemurirea sufletului.

Cu ocazia cercetării cosmologiei raționale, Kant dezvoltă teoria antinomiilor. Căutând să determine condițiile obiective ale fenomenelor, urmărind din cauză în cauză lanțul lor cauzal, văzând că acest lanț este nesfârşit şi că ea însăşi este condamnată la o funcție nesfârşită, rațiunea se vede îndreptățită în elanul ei teoretic să depăşească lanțul cauzalității empirice, să admită o cauză ultimă sau supremă, de la care va începe lanțul cauzal, Necondiționatul care nu este dat în experiență şi care depăşeşte rolul cognitiv al intelectului. În momentul în care rațiunea vrea să depăşească domeniul experienței vine în contradicție cu ea însăşi, generând antinomii. Antinomiile sunt propoziții contradictorii cu egală putere demonstrativă. Corespunzător celor patru clase de categorii ale cantității, calității, relației şi modalității, Kant surprinde patru antinomii.

Cele patru antinomii, fiecare fiind formată dintr-o teză şi antiteză, sunt următoarele:

1. **teza**: lumea are un început în timp şi este limitată în spațiu;
   antiteza: lumea este infinită în timp şi spațiu.
2. **teza**: totul în lume este format din elemente simple;
   antiteza: nu există elemente simple, ci totul este compus.
3. **teza**: există în lume o cauzalitate prin libertate;
   antiteza: nu există libertate, ci totul se întâmplă după legile naturii.
4. **teza**: în seria cauzală a lumii există o ființă necesară;
   antiteza: în această serie cauzală nimic nu este necesar, ci totul este contingent.

Rezolvarea antinomiilor este realizată de Kant în temeiul distincției între fenomen, lumea aşa cum există din punctul de vedere al subiectului cunoscător, şi noumen, lumea lucrului în sine, lumea aşa cum există prin ea însăşi. În acord cu această rezolvare, lumea nu este nici finită, nici infinită, ea este fenomenală, depinzând prin forma ei de subiectul cunoscător. În lumina acestor clarificări, Kant consideră tezele şi antitezele primelor două antinomii false. Privitor la ultimele două antinomii, el arată că tezele sunt valabile pentru lumea inteligibilă, aceea a lucrului în sine, iar antitezele pentru lumea sensibilă, fenomenală.

[68] *Ibidem*, p. 318.

Examinarea tematicii teologiei raționale îi îngăduie lui Kant să respingă argumentele ce demonstrau existența lui Dumnezeu.

Argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu se reduc la trei: argumentul ontologic, argumentul cosmologic şi argumentul fizico-teleologic. Argumentul ontologic deduce existența Ființei perfecte, a lui Dumnezeu, din ideea de perfecțiune. Existența însă, susține Kant, nu decurge din perfecțiune, nu o putem deduce analitic. Este necesară sinteza care adaugă nota existenței. Pentru a realiza sinteza ne lipseşte însă intuiția, pe baza căreia am determina dacă Ideea de Dumnezeu este reală. Din punctul de vedere al atributelor, explică el, nu există nici o diferență între 100 de taleri reali şi 100 de taleri imaginari. Numai sinteza experienței poate determina dacă cei 100 de taleri sunt în buzunar sau în gândire. Kant respinge şi celelalte două argumente, arătând că în argumentul cosmologic cauzalitatea este extinsă la transcendent, iar în argumentul fizico-teleologic, conform căruia finalitatea în lume ar fi semnul existenței unei înțelepciuni supreme, este prezent, într-o formă deghizată, argumentul ontologic. Prin critica acestor argumente clasice, Kant stabileşte imposibilitatea unei probe speculative a existenței lui Dumnezeu, dar nu dovedeşte prin aceasta inexistența sa. Concluzia justă ce se poate deduce din modul de punere şi soluționare a problemei de către Kant este că existența Ființei supreme depăşeşte capacitățile de pătrundere ale rațiunii.

Rațiunea nu poate dovedi existența lui Dumnezeu, dar ea nu poate dovedi nici inexistența sa.

Aceste două concluzii ale criticii problematicii teologiei raționale demonstrează că, pentru rațiunea teoretică, tema existenței lui Dumnezeu este şi va rămâne întotdeauna o problemă deschisă.

Concluzia *Criticii rațiunii pure* este că existența lui Dumnezeu, a sufletului nemuritor şi a voinței libere nu pot fi nici dovedite şi nici infirmate pe cale teoretică.

"A trebuit deci să suprim ştiința, pentru a face loc credinței"[69].

Kant transpune problemele pentru existența lumii în sine şi a celor trei idei prin care ea se exprimă în planul moral, pentru că fără acceptarea lor condiția morală a omului este inexplicabilă. Calea moralei

[69] *Ibidem*, p. 31.

este pentru Kant temeiul împăcării ştiinţei cu religia, pentru că ea face posibilă trecerea de la fenomen la noumen.

Importanța sistematică a rațiunii practice

Există o strânsă legătură între problematica rațiunii teoretice şi problematica rațiunii practice. Dacă *Critica rațiunii practice* pregăteşte terenul pentru elaborarea filosofiei morale, aceasta la rândul ei are rolul de a oferi o soluție pentru problema librtății, şi cu deosebire a metafizicii, temă care la frecventat permanent pe Kant şi care s-a aflat în centrul creației sale. Kant aprecia că morala este dominată de o lege supremă - datoria, luată drept criteriu de apreciere a faptelor umane. Pentru om care nu este doar rațiune pură, ci are şi înclinații, sentimente, voință, legea morală ia forma unei porunci, unui imperativ categoric. Imperativul categoric este scop în sine, este principiul formal practic al rațiunii. Formularea lui este: lucrează astfel încât maxima voinței tale să poată oricând sluji în acelaşi timp şi de principiu al unei legi universale. Posibilitatea împlinirii legii morale presupune însă autonomia voinței, libertate. Pentru Kant autonomia voinței este unicul principiu al tuturor legilor morale şi al datoriilor corespunzătoare lor. Legea morală nu exprimă decât autonomia rațiunii pure practice, adică libertatea şi aceasta este însăşi condiția formală a tuturor maximelor, singura după care ele pot concorda cu legea practică supremă. Omul este liber deci pentru că are în sine legea morală, are conştiința libertății sale.

Scopul, conținutul moralei este însă realizarea binelui suprem definit ca fiind unirea virtuții şi a fericirii. Realizarea binelui suprem nu e posibilă în decursul vieții omului şi de aceea trebuie postulată nemurirea sufletului şi existența lui Dumnezeu. Astfel cele trei idei metafizice, imposibil de demonstrat în cadrul rațiunii teoretice, sunt posibile şi capătă consistență ca postulate ale rațiunii practice. Kant ajunge astfel la ideea unei teologii morale în care nu morala este susținută de credința în Dumnezeu, ci temeiul credinței este însăşi morala.

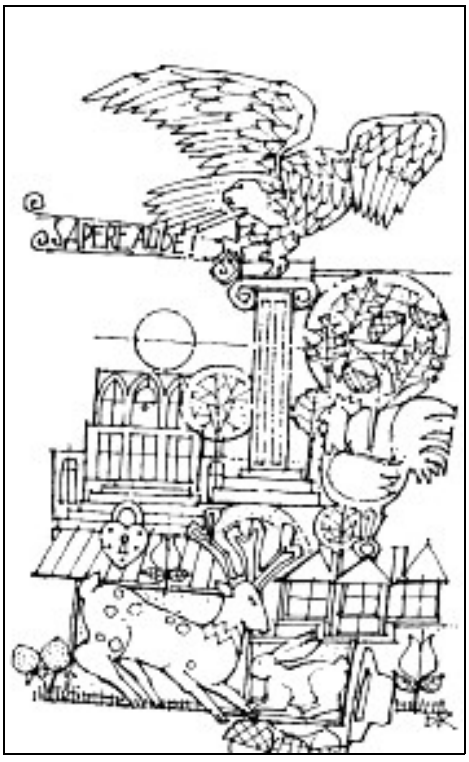
Morala, practica face posibilă trecere de la lumea fenomenelă, fizică la lumea noumenală. Dintre toate facultățile omeneşti practicul se ridică peste sfera sensibilului, dobândind astfel cunoştințe despre ordinea suprasensibilă. În cunoaştere subiectul porneşte de la imanent şi sfârşeşete în transcendent, a cărui existență nu poate fi dovedită, pe

când în activitatea practică se pleacă de la transcendent, ca obiect al credinței şi fundament conferind întemeiere activității omeneşti.

Semnificația facultății de judecare

În *Critica facultății de judecare*, Kant încearcă să înlăture ruptura pe care o crease între rațiunea teoretică şi rațiunea practică. El distinge trei facultăți fundamentale ale omului: de cunoaştere, optativă şi sentimentul de plăcere şi neplăcere. De primele două s-a ocupat filosofia teoretică şi practică, a treia este specifică facultății de judecare, care se caracterizează prin puterea de judecată reflexivă. Puterea de judecată reflexivă este un mod de a privi obiectele însoțit de sentimentul de plăcere sau de neplăcere.

Rezultatul rațiunii teoretice şi a celei practice este că lumea fenomenală (a naturii, a experienței) şi lumea inteligibilă (a libertății, a scopurilor) sunt absolut diferite şi complet străine una de alta. În fața acestei situații Kant se întreabă dacă aceste opoziții sunt absolute şi ireconciliabile. Pornind de la faptul că omul este atât ființă naturală cât şi ființă spirituală, deci atât fenoemn, cât şi lucru în sine, filosoful german consideră că putem identifica în om un element de unitate a celor două lumi. Deşi omul trăieşte şi acționează în natură el trebuie şi poate să sesizeze legea libertății şi scopul stabilit de legea ideală cu ajutorul mijloacelor dezvoltării umane în lumea experienței.



Principiul căutat al unității este finalitatea, a cărei constatare este întotdeauna însoțită de sentimentul de plăcere. De ce finalitatea este principiul unității rațiunii teoretice cu rațiunea practică? Kant porneşte de la ideea că deşi existența cauzalității libere în natură nu poate fi demonstrată, totuşi nu există nici o contradicție în propoziția că suprasensibilul poate determina acțiunile subiectului. Întrucât omul este obligat să înfăptuiască acțiunile sale libere în lumea naturii şi pe deasupra în deplină concordanță cu legile şi condițiile formale ale cauzalității naturale, trebuie să existe, consideră Kant, posibilitatea unei concordanțe între legile fizice ale cauzalității şi

baza lor suprasensibilă în legile formale ale raţiunii. Întrucât acţiunea, conform conceptului libertăţii este o acţiune îndreptată spre un anumit scop, problema legăturii posibile între cele două lumi ia forma problemei finalităţii. Finalitatea poate fi reprezentată în două feluri: printr-o judecată estetică despre frumosul în artă şi printr-o judecată teleologică despre perfecţiunea naturii. Finalitatea nu e în lucruri ci în acordul lor cu modul nostru de a ni le reprezenta, existând însă o deosebire între finalitatea estetică sau artistică şi cea a naturii: finalitatea estetică este subiectivă fiindcă ea nu are în vedere decât acordul dintre forma obiectelor şi facultăţile subiectului în jocul liber al acestora, în timp ce finalitatea naturală este reală şi logică fiindcă ea se referă la acordul dintre materia concretă a lucrurilor şi unitatea raţiunii, ca şi cum s-ar realiza în lucruri, scopuri sau idei.

După observaţia mai multor analişti, printre care şi a lui Mircea Florian, finalul *Criticii facultăţii de judercare* trimite la viziunea platoniciană asupra lumii, în măsura în care lumea ni se înfăţişează ca manifestarea sensibilă a Binelui, a Libertăţii, care e principiul inteligibil al tuturor lucrurilor. „Numai prin libertate raţiunea, care este şi ea spontaneitate, depăşeşete sensibilul şi cunoaşte practic (moral) şi contemplativ (estetic) fundamentul inteligibil. O cunoaştere teoretică ar subordona omul Divinităţii şi astfel ar suprima, odată cu autonomia, morala. (...) Inteligibilul e un mister faţă de intelect, tocmai pentru a respecta libertatea omului; ele trăite în sfinţenie, în puritatea conştiinţei, în actul liber. Libertatea este esenţa lumii. Metafizica sau este fundată etic sau nu e posibilă”[70].

Momentul Kant este epocal în istoria filosofiei. El nu constă numai în ceea ce însuşi Kant numea "revoluţia copernicană", adică mutarea centrului de greutate al reflecţiei de la obiecte la subiectul cunoscător. Filosofia kantiană realizează o schimbare profundă, care afectează chiar statutul filosofiei: filosofia încetează a mai fi o speculaţie vană despre transcendent şi devine critică, adică o cercetare a transcendentalului. În acest fel, Kant afirmă metafizicul, dar neagă metafizica. Critica este concepută

ofiei, vol. II, omagiu prof. Ion Petrovici, Bucureşti, 1938

de Kant doar ca o metodă care, în cele din urmă, nu-şi propune să anihileze demersul metafizic, ci să-i confere o altă înfățişare. Această mutație transformă în adâncime experiența gândirii filosofice, pregătind noile curente din cultura contemporană, ce poartă marca indelebilă a kantianismului.

Gândirea lui Kant reprezintă un model de răspuns filosofic constructiv la problemele ce confruntă la un moment dat omenirea, prin valorificarea măiastră a virtuților cercetării libere şi a încrederii în posibilitatea identificării unor soluții. În fața problemelor complexe a culturii moderne Kant nu a păşit în direcția nihilismului, ci în aceea a reconstrucției teoretice, reintegrării şi resemnificării valorilor trecutului.

I. G. Fichte (1762-1814)

Obiectul filosofiei

Filosofia lui Fichte reprezintă, în ansamblul ei, o încercare de a demonstra posibilitatea libertății. El urmăreşte să argumenteze, cu ajutorul kantianismului, căruia îi aduce modificări esențiale, că natura este o existență produsă de Eu, de subiectul în general pe care acesta o poate pătrunde şi domina deoarece ea este formată conform legilor gândirii. Aşadar, ideea kantiană a lucrului în sine, incognoscibil, ca temei al lumii experienței, i se pare lui Fichte de neacceptat şi în contradicție cu spiritul general al idealismului critic, care a pus magistral în evidență funcția constructivă a subiectului şi cu deosebire rolul unității Eului, care fundamentează toate principiile intelectului. Totodată, Fichte susține că studiul cunoaşterii întreprins în *Critica rațiunii pure* este lipsit de valoare explicativă în măsura în care Kant procedează ca un geograf al gândirii, care inventariază formele cunoaşterii, examinând cunoaşterea gata formată, la punctul său de sosire şi nu la originea ei. De fapt, Kant urmăreşte să întreprindă o critică, o analiză a facultății de cunoaştere.

> "Pentru el, remarca Hegel, a examina facultatea de cunoaştere înseamnă a o cunoaşte. Prin urmare, se cere lucrul următor: trebuie să cunoaştem facultatea de cunoaştere înainte de a cunoaşte, este ca şi cum când am vrea să înotăm, înainte de a intra în apă"[71].

Cu alte cuvinte, Kant a arătat cum cunoaşte conştiința, cum este posibilă cunoştința, dar n-a explicat originea cunoaşterii conştiinței; nu a procedat la o cunoaştere a acestei cunoaşteri. El nu a urmărit, după opinia lui Fichte, să construiască un sistem şi să descopere principiul absolut al filosofiei, ci pretindea pur şi simplu să explice conținutul

[71] G.F.W. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1964, p. 588.

conştiinței (ştiința, morala, arta), fără a se preocupa de problema dacă principiile acesteia, odată determinate, pot fi reduse la unitate. Kant s-a mărginit să afirme unitatea gândirii şi existența formelor a priori ale cunoaşterii, fără să arate de unde provin şi cum iau naştere acestea. Cu alte cuvinte, nu s-a gândit niciodată la deducția transcendentală a principiului identității care este primul demers al gândirii fichteene. Pentru el, deducția transcendentală are sens numai în măsura în care subiectul (Eul) utilizează categoriile în vederea ordonării diversului sensibil. Kant nu deduce propriu-zis principiul identității, care are valoare logică şi nu transcendentală, ci folosința principiului în actul gândirii unui obiect[72]. Fichte aprecia că în deducerea categoriilor Kant a explicat principiul identității (A=A), ca principiu absolut al oricărei cunoaşteri, dar nu l-a desemnat niciodată într-o manieră precisă drept principiu. De altfel, autorul *Doctrinei ştiinței* observa că din punctul de vedere al rațiunii teoretice problema fundamentului, a principiului cunoaşterii rămâne fără răspuns, mai exact singurul răspuns pe care-l poate da este că cele două căi – materialistă şi idealistă – sunt juste. Suntem obligați de a lua sub o anume condiție una ca adevărată şi alta sub condiție opusă.

Altfel spus, după opinia lui Fichte, pentru explicarea condițiilor posibilității experienței putem apela la două soluții fundamentale la fel de întemeiate din punct de vedere logic: *dogmatismul* (*materialismul*) şi *idealismul*[73].

Materialismul deduce experiența, privită ca un ansamblu de reprezentări asupra lucrurilor, prin derivarea lor din lucruri, în timp ce idealismul procedează invers, explică lucrurile prin reprezentări. Spre deosebire de Kant, care încerca să împace cele două concepții fundamentale, Fichte susținea că singura filosofie posibilă este idealismul pe motiv că existența lucrurilor nu este o realitate străină şi impenetrabilă pentru spirit, ci un produs pe care acesta îl poate pătrunde sub toate aspectele. Prin urmare, experiența nu conține nici un temei transcendent, de aceea ea trebuie dedusă din principiile activității cognitive, desfăşurând a priori întreaga structură a gândirii umane. După părerea sa, lucrul în sine, lumea obiectivă, care afectează organele noastre de simț, nu există în mod real.

[72] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tom. II, La philosophie moderne, fascicule 3, P.U.F., Paris, 1968, pp. 608-609.
[73] I. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, în *Sämmtliche Werke*, Erster Band, Berlin, 1845, p. 120.

> "Non-eul nu are nici o realitate în sfera reprezentării; el nu este o substanță, nu este ceva existând în sine, care să fie pus în mod absolut; el nu este decât un simplu accident al Eului"[74].

Ideea kantiană cu privire la acțiunea lucrului în sine asupra subiectului, Fichte o înțelege în sensul că Eul gândeşte ceva ca afectându-l, iar acest ceva, lumea exterioară, este produs al imaginației creatoare (*Produktive Einbildungskraft*). De altfel, el credea că aceia care recunoşteau că Imm. Kant a căutat fundamentul experienței în ceva exterior Eului nu l-au înțeles bine. De aceea el se întreabă:

> "Se poate oare atribui cu toată seriozitatea predicatul realității obiective unei simple idei? Şi aceasta să fie oare uimitoarea descoperire a marelui geniu, care luminează cu făclia sa acest apus de veac filosofic?"[75]. Şi ceva mai departe, "a pune pe seama unui om, care este încă stăpân pe mintea sa, o asemenea absurditate îmi este, mie cel puțin, cu neputință. Cum aş putea dar s-o atribui lui Kant"[76].

Fichte nu recunoaşte existența unei realități date, independentă de subiect, ca fundament al experienței, ci consideră că temeiul acesteia este activitatea spiritului.

Prin respingerea ideii lucrului în sine, una din piesele principale ale criticismului, Fichte marchează exigența de a transforma conştiința generică în principiul explicativ al lumii. Acest fapt denotă că odată cu apariția teoriei ştiinței, idealismul critic kantian se desăvârşeşte ca un idealism integral în sensul următor:

> "Kant deduce idealitatea obiectelor din idealitatea pusă dinainte a timpului şi spațiului. Noi, invers, deducem idealitatea timpului şi spațiului din demonstrarea idealității obiectelor. Kant are nevoie de obiecte ideale pentru a umple timpul şi spațiul; noi avem nevoie de timp şi spațiu, pentru a plasa obiectele ideale. Din acest motiv idealismul nostru care nu este dogmatic, ci critic, face câțiva paşi mai înainte decât cel al lui Kant"[77].

[74] *Ibidem*, p. 155.
[75] I. G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre.*
[76] *Ibidem.*
[77] I. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ed. cit., p. 186.

Cunoaşterea nu numai în forma sa, dar şi în materia, în conținutul său, în acea diversitate primitivă care era considerată ca fiind ireductibilă la inteligență şi rămăsese ultimul refugiu al lucrului în sine, devine opera spiritului; în afara subiectului cunoscător nu mai rămâne nici un suport, nici un temei, nimic ce-l limitează.

Kant, într-un articol publicat în revista *Inteligenz-Blatt der Allgemein Litteraturzeitung* (1799), protestează împotriva modului "nepotrivit" cum era înțeles de Fichte, confirmând aserțiunile exprimate în *Critica rațiunii pure*, în principal ideea lucrului în sine ca temei al lumii fenomenale. "Idealismul său transcendental, remarca P. P. Negulescu, rămânea completat cu un inevitabil realism critic"[78].

Rolul filosofiei nu este, afirma Fichte, ca cel al ştiințelor, de a coordona cunoştințele experimentale. *Filosofia trebuie să expună în forma sa necesară şi eternă, înlănțuirea determinărilor conştiinței, care sunt înseşi condițiile experienței*. De aceea obiectul filosofiei constă în *explicarea modului cum iau naştere formele gândirii şi pe baza acestora însăşi experiența*.

Dacă Imm. Kant dovedise ce este cunoaşterea, Fichte urmăreşte să stabilească ce este ştiința în general (*das Wissen*), afirmând că sarcina filosofiei este de a fi o doctrină despre ştiință, adică este chemată să întemeieze principiile cele mai generale ale tuturor ştiințelor.

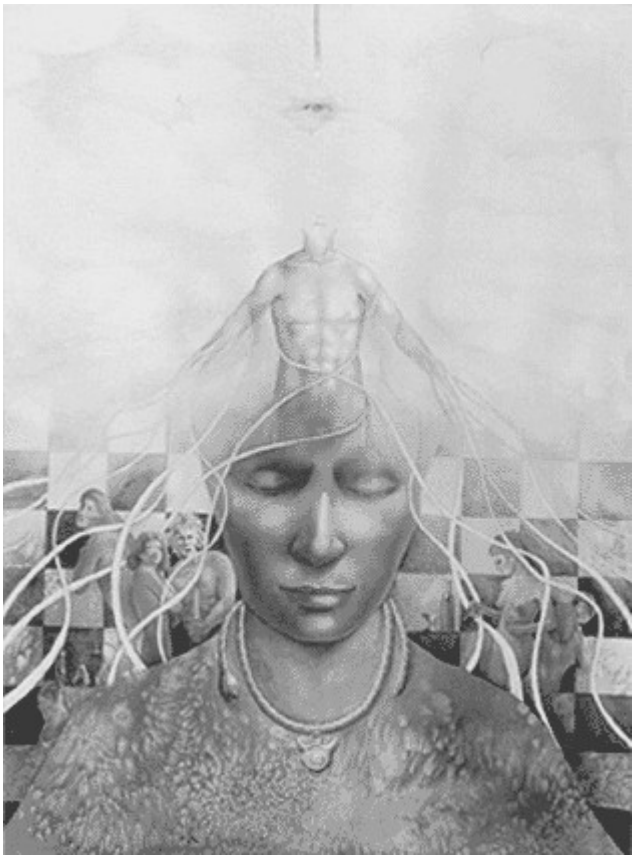
Natura conştiinței, menționează Fichte, este de a dobândi cunoştințe, iar a cunoaşterii filosofice este de a fi doctrina, teoria acestei ştiințe. Din acest motiv, filosofia este definită ca o conştiință despre conştiință, este conştiința despre ceea ce face conştiința. Conştiința obişnuită, empirică ajunge să filosofeze în momentul în care conştiința îşi devine sieşi obiect. În mod normal, conştiința obişnuită se ocupă numai cu alte obiecte, cu alte interese, nu face obiect al său din propria sa conştiință. Subliniind că filosofia este cunoaşterea cunoaşterii (*das Wissen zu Wissen*), Fichte este primul gânditor care a făcut să ne dăm seama mai profund de specificul reflecției filosofice, de faptul ce trebuie să fie cu adevărat filosofia în raport cu ştiința, orientând discursul filosofic spre câmpul său propriu de desfăşurare.

Menirea doctrinei ştiinței este de a arăta cum ideile noastre despre lucruri provin din activitatea gândirii, bazându-se pe ipoteza că nu poate exista nimic

[78] P.P. Negulescu, *Scrieri inedite*, I, *Problema cunoaşterii*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1969, p. 560.

în subiect care să nu fie rezultatul însuşi al activității cunoaşterii umane, pe baza condițiilor gândirii.

În acest fel, doctrina ştiinței apare ca ştiință în general, ştiința ştiințelor, care înglobează principiile tuturor ştiințelor particulare. La rândul ei, subliniază Fichte, teoria ştiinței trebuie să fie şi ea dedusă dintr-un singur principiu din care să rezulte toate condițiile cunoaşterii. De altfel, doctrina ştiinței socoteşte mai important decât unitatea sistemului ştiințelor, determinarea adevărului principiului fundamental din care se deduce conținutul acestora.



Prin viziunea sa asupra obiectului filosofiei, Fichte dorea să realizeze visul pururea nerealizat al filosofilor de a deduce dintr-un singur principiu întreaga ştiință. Pentru aceasta el propune filosofiei o metodă similară cu aceea a geometrului care construieşte în mod ideal figuri concordante cu determinațiile reale ale spațiului. Teoria ştiinței consideră că descoperă elementele necesare ale experienței fără a ține seama de conținutul experienței. O dată determinat principiul care este fundamentul experienței, se poate deduce din acest principiu, pe cale speculativă, logică, fără a apela la experiență, tot ceea ce este logic, necesar în experiență. Acest mod de a concepe demersul filosofiei presupune ideea că *principiul unic şi absolut conține în el tot ceea ce este necesar a explica ceea ce întemeiază*.

Metoda genetică

Aşadar, filosofia lui Fichte se deosebeşte de aceea a lui Kant, pe lângă opțiunea pentru o soluție filosofică idealistă în toate dimensiunile ei şi, ca o consecință nemijlocită a acestei situații, prin metoda utilizată în fundamentarea posibilității experienței. Astfel, *Kritik der reinen Vernunft*

nu porneşte de la un principiu absolut, ci de la conținutul real al conştiinței, de la pluralitatea dată, şi pe calea analizei se ridică de la aceste date la principiile explicării lor, adică urmăreşte să determine condițiile formale ale cunoştințelor omeneşti. Urmând acest drum nu se poate prevedea înaintea analizei experienței, înțeleasă ca ansamblul conținutului conştiinței, numărul sau natura principiilor; nu se poate afirma *a priori* dacă principiile sunt multiple sau se reduc la unul singur, dacă ele au un caracter relativ sau dacă este posibil să ajungem la un principiu absolut, necondiționat. În consecință, pe temeiul acestei metode de analiză a experienței, Kant susține imposibilitatea de a ajunge la un principiu unic şi absolut ca fundament al experienței şi necesitatea de a accepta teza pluralității principiilor. Fichte rezumă în următorii termeni deosebirea dintre metoda sa şi cea kantiană:

> "Kant în *Critica rațiunii pure* pleacă de pe terenul reflecției în care timpul, spațiul şi o multitudine de lucruri date intuiției există deja în subiect şi pentru subiect. Noi am dedus aceste lucruri a priori; ele există acum în subiect. Noi am adus cititorul exact la punctul de unde Kant porneşte"[79].

Aşadar, în timp ce Kant extrage din conținutul conştiinței legile cunoaşterii şi acțiunii, Fichte le deduce dintr-un principiu unic şi absolut. Metoda lui Kant este o metodă de constatare şi abstragere, iar cea a lui Fichte e metodă genetică, explicativă şi productivă, cu un cuvânt dialectică, a cărei virtute constă în aceea că explică originea atât a formei cât şi a conținutului cunoaşterii.

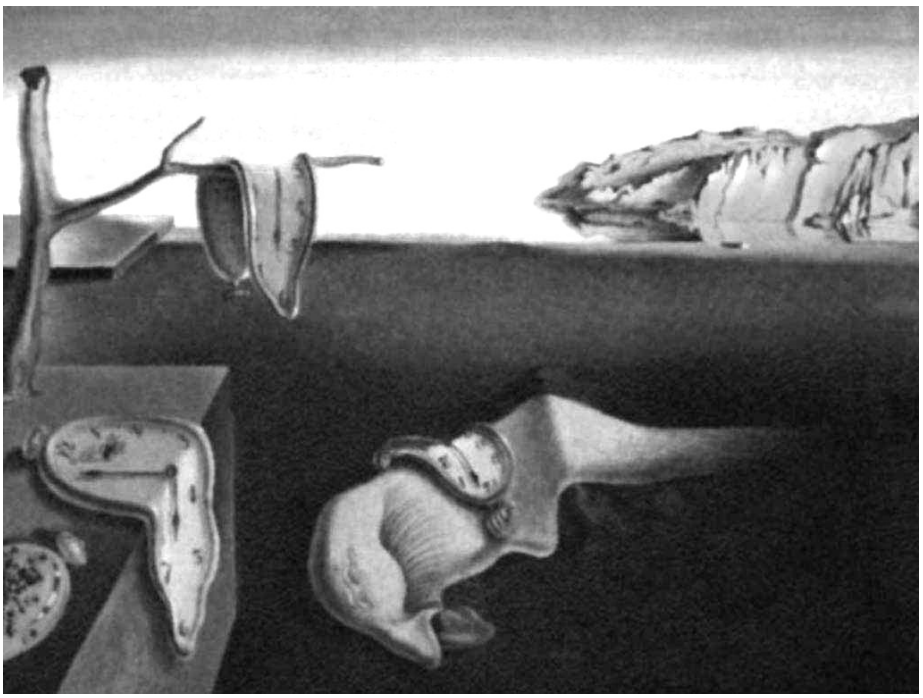
> "Kant pleacă de la supoziția că un multiplu este dat; pentru a putea admite unitatea conştiinței, de pe terenul în care s-a plasat, el nu putea de altfel să aibă un alt punct de plecare. El lua deci particularul ca fundament al ştiinței cunoaşterii teoretice; el nu vrea un fundament mai îndepărtat, în consecință, în chip motivat, el mergea de la particular la general. Pe această cale, se poate explica, e adevărat, un general colectiv, o totalitate a experienței dobândită până în prezent, ca o unitate guvernată de aceleaşi legi; dar niciodată un general infinit, o experiență ce se continuă la infinit. De la finit nu există drum la infinit. Dimpotrivă, prin

[79] I.G. Fichte, *Seconde exposition des principes fundamentaux de la science de la connaissance*, în I.G. Fichte, *Oeuvres choisies*, Tom. I, pp. 393-394.

facultatea ce determină, există un drum de la infinitul nedeterminat şi indeterminabil la finit (din acest motiv orice finit este produsul principiului care determină). Ştiința cunoaşterii, care îmbrățişează întreg sistemul spiritual uman, trebuie să ia acest drum şi să coboare de la general la particular. Trebuie demonstrat, pentru ca experiența să fie posibilă, că un multiplu este dat, şi această demonstrație să fie condusă în maniera următoare: ceea ce este dat trebuie să fie ceva, dar el nu este ceva decât dacă există altceva; şi din punctul în care această demonstrație va fi posibilă, vom avansa în sfera particularului"[80].

Kant pornea de la convingerea că lumea este extrem de complicată, diversă, proteică pentru a putea fi dedusă dintr-un singur principiu, deşi nu a negat posibilitatea gândirii unitare, sub acelaşi orizont spiritual, a acesteia. El a acordat prioritate experienței, deşi înțelegea că aceasta nu este posibilă în afara subiectului.

Deosebirea dintre cele două metode se explică şi prin baza lor ştiințifică diferită. Metoda lui Fichte, aşa cum am menționat, se inspiră din modul de gândire specific geometriei, iar cea a lui Kant din cel al fizicii, mai precis din metoda mecanicii newtoniene al cărei corolar teoretico-



filosofic dorea să fie.

Eul ca principiu

[80] *Ibidem*, pp. 295-296.

În viziunea teoriei ştiinţei esența filosofiei constă în expunerea unui principiu în mod absolut necondiționat şi care nu poate fi definit prin nici un principiu înalt; el trebuie să fie evident prin el însuşi, neavând nevoie de nici o demonstrație. Acest principiu absolut este Eul care gândeşte, este fapta Eului, care se instituie pe sine ca Eu, adică afirmă că "Eu sunt Eu".

"Acel lucru a cărui existentă constă numai în aceea că se pune pe sine însuşi ca existând este Eul ca subiect absolut"[81].

Această definiție a Eului, analoagă cu definiția substanței la Spinoza, se referă însă la cu totul alt conținut. Dacă la Spinoza esența substanței este să existe, la Fichte, esența Eului este să se pună pe sine ca existând. La Spinoza, esența substanței este ceva static, este existența ca atare, în timp ce la Fichte esența Eului este ceva dinamic, este activitatea prin care el se pune pe sine însuşi ca existând, altfel spus, este acțiunea creatoare a ființei existenței. Ființa şi activitatea sunt în cazul Eului unul şi acelaşi lucru, de aceea Fichte trage concluzia că Eul este activitate pură. Conceput în acest fel Eul este un rezultat al reflecției, nu există decât pentru cugetătorul care are capacitatea să se ridice la acest nivel al abstracției.

Eul este activitate pură

Eul lui Fichte este acelaşi Eu ca şi la Descartes (*cogito, ergo sum*), dar din care sunt deduse alte consecințe. Din Eu filosoful francez deducea ființa, pe când filosoful german dezvoltă din el sistemul gândirii. Fichte, observa cu profunzime Mircea Florian, a ridicat ideea rațională a activității creatoare a gândirii la rang de principiu[82]. Totodată e necesar să subliniem că Eul nu este eul individual, ci unitatea Eului manifestată în toate actele gândirii (organizarea formală a gândirii), unitatea transcendentală a apercepției despre care vorbea Kant. Eul este forma pură şi simplă a subiectivității (*Ichtheit*), forma identității, a punerii de sine de către sine. Se cuvine să consemnăm, în acest context că Fichte rămâne fidel spiritului criticist, pentru că nu pune la originea teoriei ştiinței absolutul în sine, ci absolutul în raport cu eul subiectiv, cu eul care cunoaşte.

[81] I.G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, ed. cit., p. 97.
[82] M. Florian, *Reconstrucție filosofică*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944, p. 96.

Primul principiu, în concepțialui Fichte, nu este un fapt, o existență statică, imobilă, ci o acțiune creatoare, un act de punere, care nu poate fi înțeles sub forma unui concept pentru că a concepe înseamnă a limita.

Pentru a descoperi Eul pur, activitatea originară, este necesară capacitatea de reflecție şi abstracție, facultatea de a desprinde ideea unei activități indivizibile şi nelimitate, pentru care opoziția dintre subiect şi obiect, dintre acțiune şi rezultat nu mai este valabilă.

intuiție intelectuală

Această capacitate este un fel de intuiție superioară, o *intuiție intelectuală* care îngăduie descoperirea acestui fapt activ al ființei noastre. După opinia lui Xavier Léon intuiția despre care vorbeşte Fichte nu este incompatibilă cu principiile criticismului. Intuiția inteligibilității, a Eului pur nu este o intuiție izolată de intuiția sensibilă şi suspendată în vid, cum va fi intuiția directă şi imediată a absolutului la Schelling.

Intuiția intelectuală este inseparabilă de *intuiția sensibilă* pentru că actul pur, Eul nu este starea conştiinței noastre, ci scopul ei.

"Este intuiția actului, a acțiunii spiritului, a autonomiei sale implicată, în fond, în orice conştiință, o intuiție conformă dacă nu cu litera cel puțin cu spiritul kantianismului"[83]. Fichte eea convins că subiectul pur, descoperit prin analiză, este principiul care permite depăşirea dualismului subiectului şi obiectului insurmontabil în limitele criticismului kantian şi că pe această bază se va putea realiza unitatea şi identitatea absolută a celor doi termeni.

Prioritatea rațiunii practice

unitatea dintre rațiune şi acțiune

primordialitatea acțiunii, practicii, în raport cu cunoaşterea

Eul pur este nu numai acțiune ci şi rațiune, nu numai voință ci şi cunoaştere, cele două aspecte reprezentând laturi inseparabile ale Eului deoarece gândirea presupune acțiunea, iar acțiunea este rațională prin natura sa. Raportul rațiunii cu acțiunea se precizează astfel: una este forma, alta este conținutul Eului. Spiritul, Eul este în acelaşi timp indivizibil şi activitatea productivă şi activitatea reflexivă. Această concepție cu privire la unitatea dintre rațiune şi acțiune, care face din spirit subiectul oricărei

[83] Xavier Léon, *Fichte et son temps*, vol. I, Armand Colin, Paris, 1922, p. 429.

activități şi din această activitate obiectul oricărei cunoaşteri, promovează ideea primordialității acțiunii, practicii în raport cu cunoaşterea. Chiar mai mult, Fichte susține ideea că preeminența subiectului teoretic trebuie curmată şi înlocuită prin ideea unității dintre subiectul practic şi cel teoretic, în care cel practic deține locul primordial, determinant.

Identitatea principiului etic şi a principiului metafizic reprezintă piatra unghiulară a sistemului lui Fichte. Realitatea veritabilă, autentică, după filosoful german, este Binele, este Rațiunea acțională, Voința pură, Eul moral. Ceea ce la nivelul simțului comun se consideră real nu este decât fenomen, manifestare.

Principiul ultim şi suprem de unde venim şi prin care tindem nu este *ființa,* ci *datoria*; este un ideal care nu este, ci care trebuie să fie. Ființa, în calitate de ființă, este fără valoare şi, propriu-zis nu există nicăieri.

Fixitatea, imobilitatea a ceea ce numim substanță, *substratum*, materie, nu este decât aparență. A merge, a tinde, *a vrea*, aceasta reprezintă esența. Universul este fenomenul Voinței pure, simbolul ideii morale, care este adevăratul *lucru în sine*, veritabilul absolut. A filosofia înseamnă a ne convinge că ființa nu este nimic şi că datoria este totul: înseamnă a recunoaşte zădărnicia, deşertăciunea lumii fenomenale, separată de esența sa inteligibilă; a vedea în lumea materială, exterioară, nu efectul unor cauze străine rațiunii practice, ci produsul eului. Nu există deci o altă ştiință decât aceea a eului, a conştiinței.

Cunoaşterea nu este nici în totalitate nici în parte produsul senzației; ea este opera, creația eului. Filosofia nu are nimic a descoperi, ea n-are de găsit adevăruri gata făcute, a constata fapte preexistente: a filosofa, a şti, a cunoaşte, înseamnă a produce fapte, a crea adevăruri.

Gândirea *speculativă* începe nu printr-un fapt, un dat primit, acceptat, suportat de către eu, ci printr-un act spontan al energiei sale creatoare (*nicht Thatsache sondern Thathandlung*) şi seria tezelor sale este o suită de acte intelectuale generându-se unele pe altele urmând legea opoziției şi a concilierii întrevăzută de Kant, în diviziunea sa ternară a categoriilor (afirmația, negația, limitația). Actul primitiv primordial al intelectului şi orice act intelectual în general este triplu:

1. afirmarea eului de către eu (este actul prin care eul ia act de sine însuşi, sau mai corect, actul prin care el se creează pe sine însuşi, căci luarea în posesie ar fi presupus un eu preexistent eu-lui, un dat);

2. afirmarea non-Eului sau negația eului;

3. afirmarea limitării eului şi a non-eului.

Aşadar, în viziunea lui Fichte, filosofia nu reprezintă, ca pentru Kant, o soluție la problema posibilității cunoaşterii, ci ea implică, de la bun început, o problemă de ordin practic, problema destinului omului, a cuceririi libertății. El face din îndeplinirea datoriei, din activitatea voinței, principiul filosofiei. Autonomia rațiunii, libertatea, care semnifica la Kant autoritatea legii morale şi pe care o afirma ca un postulat, devine ideea centrală, principiul organizator al teoriei ştiinței, ceea ce înseamnă că pentru Fichte filosofia practică oferă cheie filosofiei teoretice. Spre deosebire de Kant, însă, Fichte nu recurge la exigențele morale spre a întemeia necesitatea metafizicii ci caută să demonstreze prin mijloace teoretice că producerea naturii se supune aceloraşi legi ca şi viața morală a omului.

În consecință, filosofia lui Fichte are un caracter esențial practic, este, după propria sa expresie, un moralism.

Acest moralism implică nu numai un simplu formalism moral, ci un veritabil progres al moralității, fapt ce explică efortul fichteian orientat în direcția surmontării dualismului kantian, de reabilitare a naturii, ce-i îngăduie să facă din om ca întreg, ca totalitate, instrumentul libertății.

> "Ştiința cunoaşterii trebuie să epuizeze toate facultățile omului: de aceea ea nu poate fi sesizată decât prin totalitatea facultăților acesteia. Ea nu poate deveni o filosofie universal admisă atâta vreme cât educația va continua să ucidă, într-un număr mare de oameni, imaginația în profitul intelectului, intelectul în profitul imaginației, sau aceste două facultăți în profitul memoriei"[84].

Prin reclamarea exigenței metodologice a totalității, ca premisă indispensabilă pentru abordarea unitară şi sistematică a problemelor filosofiei, Fichte a inaugurat calea regală a filosofiei, pe care vor înainta maiestuos Schelling şi Hegel.

[84] I.G. Fichte, *op. cit.*, pp. 284-285.

Fichte a intuit faptul, ce abia în zilele noastre se impune în maniera cea mai expresă şi clară, că nu trebuie să pornim de la teorie la practică, de la gândire la viață, ci de la practică, de la exigențele morale ale vieții, la teorie. Până când problemele directe ale vieții cotidiene nu vor fi considerate ca esențiale, era convins Fichte, cel puțin în prima fază a gândirii sale, în perioada redactării lucrării *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), omul va trăi inautentic, va trăi de pe o zi pe alta într-un mod lipsit de consistență, specific atitudinii de tip „văzând şi fâcând". Nu cu a vedea şi a face, ci cu a face şi a vedea omul va putea spera să treacă de la ordinea impusă proprie teoriei la aceea autoimpusă a vieții şi, în consecință a libertății când cerințele practicii devin ale teoriei însăşi. Opera lui Fichte exercită încă o fascinație asupra creației filosofice contemporane pentru că a încercat, cel puțin în prima perioadă a activității sale, aceea de pînă la redactatrea variantei *Doctrinei ştiinței* din 1801, să gândească *logosul ca praxis şi nu praxisul ca logos.*